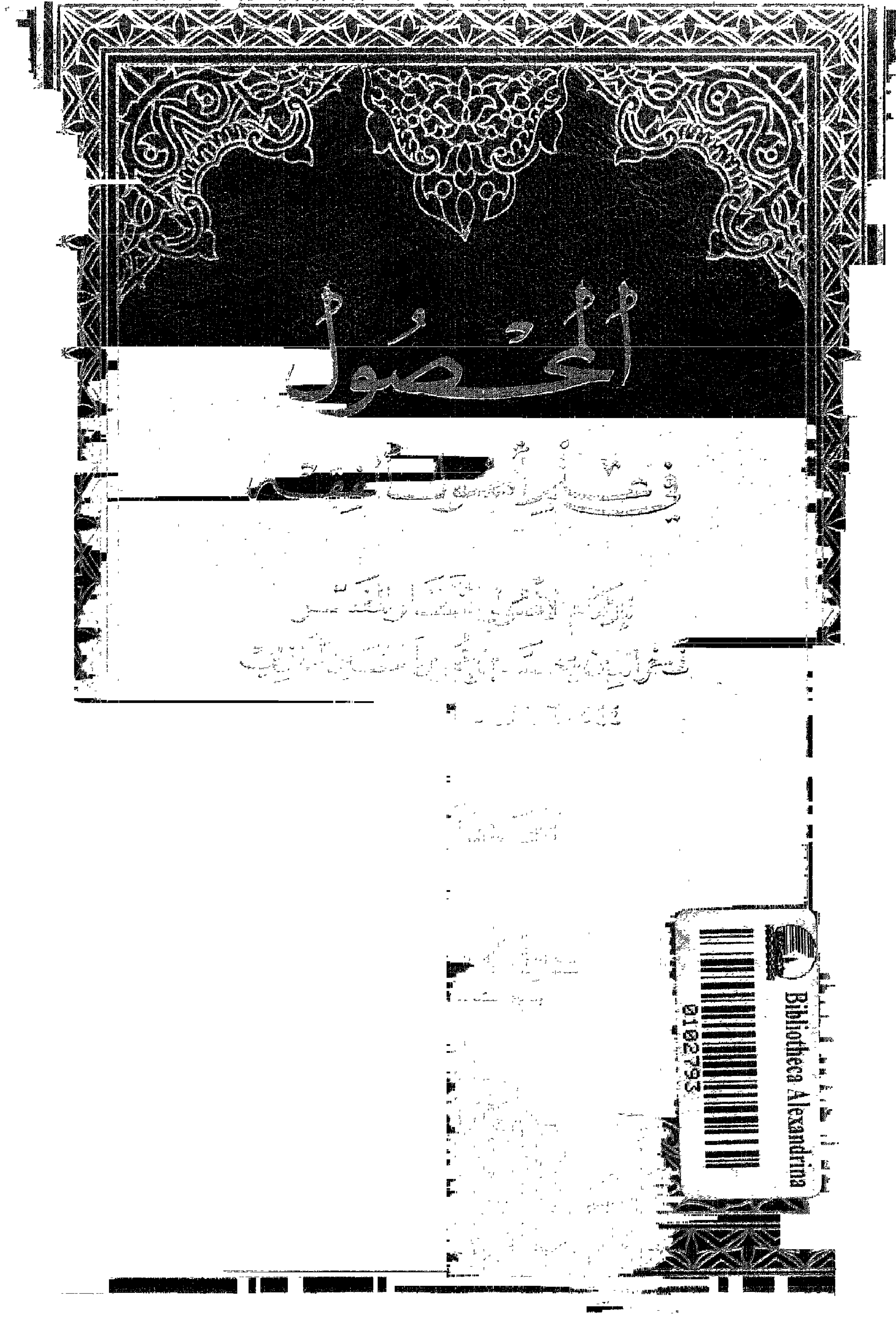

المحصول
في علم أصول الفقه
للإمام الأصولي النظار المفسر
فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي

المحصول

في علم أصول الفقه

للإمام الأصولي النظار المفسر
فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي
٥٤٤-٦٠٦ هـ - ١١٤٩-١٢٠٩ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣

ترجمة المؤلف

حقبة من الزمن هي من أحرج الفترات في حياة الأُمة الإسلامية ، هي النصف الثاني من القرن السادس الهجري ، هي الفترة التي ضمت بين حناياها الإمام فخر الدين الرازي . هذه الفترات تعرضت فيها بلاد الإسلام لضروب من الهمجية والوحشية من جرّاء الحملات الصليبية ، حيث كانت الخلافة العباسية في أوج شيخوختها وضعفها .

هذا من الناحية السياسية ، ولكن الأمر يختلف من الناحية الفكرية والثقافية حيث بلغت العناية بالعلوم والثقافات حدّها الكبير وخاصة في عراق العجم وما بعده فيما وراء النهر ، وباقي حواضر الإسلام كبغداد ودمشق والرّيّ وهراة وسواها . فالرّيّ ذاك الينبوع والمسرح لكافة الآراء والأفكار والمذاهب وكل ما تضمّه البيئة الإسلامية من العلوم . فمن هذه التربة وعلى هذا المسرح بزغت شمس الضياء الساطعة ، وقدوة الأنام ، وضمن هذا المحيط ولد الإمام العلامة فخر الدين الرازي أبو عبدالله محمد بن عمر بن حسين بن الحسن بن علي القرشيّ التيميّ البكريّ الطبرستانيّ الأصل ، الرازيّ المولد ، الشافعي المذهب ، المفسّر المتكلم الأُصوليّ صاحب التصانيف المشهورة .

علّامة العلماء والبحرُ الذي لا ينتهي ولكلِّ بحرٍ ساحلُ
ما دار في الحنك اللسان وقلّبتْ قلماً بأحسن من ثناه أناملُ

وُلد الإمام الرازي في رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة ، ونشأ وترعرع في بيت علم حيث كان والده الإمام ضياء الدين خطيب الرّيّ ، وعالمها صاحب الإمام أبي محمد البغوي ، حيث لقّب بابن خطيب الرّيّ نسبة إلى أبيه . فاشتغل على أبيه إلى أن مات . وكان الفخر ربع القامة ، عبل الجسم ، كبير اللحية ، جهوريُّ الصوت ، صاحب وقار وحشمة إذا ركب مشى حوله نحو ثلاث مائة مشتغل على اختلاف مطالبهم في التفسير ، والفقه ، والكلام ، والأصول والطب وغير ذلك ، وكان شديد الحرص في العلوم الشرعية والحكمة اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره وهي : سعة العبارة في القدرة على الكلام ، وصحة الذهن والاطّلاع الذي ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين ، وكان فيه قوة جدلية ونظر دقيق ، وكان عارفاً بالأدب له شعر بالعربية والفارسية .

ومن شدة شغف الإمام الفخر الرازي بالعلم أكبَّ على التحصيل ، وحرص على أن لا يضيع من حياته أي وقت في غير التعلم والتعليم حيث يقول : « والله إنني لأتأسف في الفوات عن الإشتغال في طلب العلم في وقت الأكل فإن الوقت والزمان عزيز » . أما اشتغاله بالأصول والمذهب فإنه اشتغل على والده ضياء الدين بالإضافة إلى الكثير من الشيوخ والأئمة في كافة مجالات وبحور العلم . ويقال إنه كان يحفظ « الشامل » لإمام الحرمين ، « والمستصفى » للغزالي ، « والمعتمد » لأبي الحسين البصري ، ولذلك قال : « ما أذن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت اثنتي عشرة ألف ورقة » . وقرأ الحكمة على المجد الجيلي ثم على الكمال السمناني ، وقيل على الطبسي صاحب « الحائز في علم الروحاني » .

وكان الإمام الرازي يرى أن تعلّم العلوم فرض من الفرائض الشرعية ، ولذلك أحب العلوم وأقبل عليها بدون تفريق ، فالعلوم في نظره لا تخرج عن

كونها واجباً، إلّا ممّا لا يتم الواجب إلّا به، أو ممّا لا بدّ منه لتحقيق مصلحته من المصالح الدينوية أو ممّا لا بدّ من تعلّمه لمعرفة أضراره وأخطاره والدعوة إلى اجتنابه . والفخر الرازي من أفضل علماء عصره في الفقه وعلوم اللغة والمنطق والمذاهب الكلامية ، ومن أبرع أهل زمانه في الطب والحكمة ، شاع فضله في كل ذلك وذاع ، وبعد صيته بين الناس ، فكانوا يقصدونه من أطراف البلاد على اختلاف مقاصدهم في العلوم وتفنّنهم ، فكان كلٌّ منهم يجد عنده النهاية فيما يرومه منه . وقد كان من خلال شغفه بالعلم مثالاً للباحث المدقّق ، والعالم المحقّق ، يستجلي الغامض ، ويستكشف المجهول ، لذلك اتسعت معارفه وتنوعت علومه فكان أصولياً ، ونحوياً ، وشاعراً ، ولذلك لقّبه أصحابه الشافعية والأشاعرة « بالإمام » في سائر كتبهم ، وأُطلق عليه في هراة لقب « شيخ الإسلام » .

يقول ابن خلكان : كان للفخري الرازي في الوعظ اليد البيضاء ، وكان يعظ باللسانين العربي والعجمي ، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء ، وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب حتى رجع بسببه خلق كثير من الكرامية وغيرهم إلى مذهب السّنّة . فقد كان إذا جلس للتدريس حفل مجلسه بجماعة من كبار تلاميذه وعدد كبير من الخلق على قدر مراتبهم وأقدارهم في العلم والفهم .

لازم الإمام الرازي الأسفار فقد خوارزم وقد تمهر في العلوم فجرى بينه وبين أهلها كلام فيما رجع إلى العقيدة فأُخرج من البلد ، وقصد إلى ما وراء النهر فجرى له ما جرى بخوارزم ، فعاد إلى الرّيّ حيث زوّج ابنيه بابنتي طبيب حاذق بالرّيّ فاستولى على ثروته بعد موته . ومن ثم سار إلى شهاب الدين الغوري سلطان غزنة فبالغ في إكرامه ، واتّصل بالسلطان علاء الدين خوارزم شاه فحظي عنده ، حتى أنه إذا رغب في رؤيته أتاه في داره بنفسه . وكان بينه

وبين الكرامية السيف فينال منهم وينالون منه سبّاً وتكفيراً حتى قيل إنهم سمـوه فمات وخلف تركة ضخمة ثمانون ألف دينار . وقد توفي الإمام فخر الدين بهراة في دار السلطنة يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة ، حيث كان قد أملى رسالة على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني تدل على حُسن عقيدته وظنّه بكرم الله تعالى ومقصده بتصانيفه .

نُقل عن الإمام الرازي أنه كان كثيراً ما يذكر الموت ويقول : « إنني حصَّلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية وما بقيت أؤثر إلّا لقاء الله تعالى والنظر إلى وجهه » . وقد قال أيضاً على اشتغال بعلوم الكلام : « يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام وبكى . . . » وقال : لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فلم أجدها تروي غليلاً ولا تشفي عليلاً ، ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن ، أقرأ في التنزيه ﴿ **والله هو الغني وأنتم الفقراء** ﴾ وقوله تعالى ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ و ﴿ **قل هو الله أحد** ﴾ .

وللإمام فخر الدين الرازي شعر جيد ، فمن شعر قوله :

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال

ومن شعره أيضاً في هراة :

المرء ما دام حيّاً يُستهان به ... ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

ومن شعره وهو أشبه بشعر أبي العلاء :

أرواحنا ليس يدرى أين يذهبها ... وفي التراب توارى هذه الجثث
كون يُرى وفساد جاء يتبعه ... الله أعلم ما في خلقه عبث

ومن الشعر الذي مُدح به الفخر الرازي من ديوان ابن عنين :

يا بن الكرام المطعمين إذا استوا ... في كل مسغبةٍ وثلجٍ خاشفِ
والعاصمين إذا النفوس تطايرت ... بين الصوارم والوشيج الراعفِ

مـن نـبَّـأ الـورقـاء أن محـلَّكـم   حـرمٌ وأنـك مـلجـأ لـلخـائـفِ

وللفخر الرازي الكثير من التصانيف والمؤلفات ، فمن شغفه بـالعلم كان شغفـه بالتـأليف حتى كتب في كل علم تعلمـه . يقـول ابن خلكـان : إن كتبـه ممتعة ، وقد انتشرت تصانيفه في البلاد ، ورزق فيها سعادة عظيمة ، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين ، وهو أول من اخترع الترتيب الذي تجده في كتبه ، وأتى فيها بما لم يسبق إليه ؛ وفيما يلي ثبت مصنفاته : ـ

التفسير الكبير ـ تفسير الفاتحـة ـ التفسير الصغـير ، واسمه أسـرار التنزيـل وأنـوار التـأويـل ـ ونهايـة العقـول ـ المحصـول ، في علم أصـول الفقـه ـ المبـاحث المشـرقية ـ لبـاب الاشارات ـ المـطالب العاليـة في الحكمـة ـ المعـالم : في أصـول الفقـه ـ المعالم : في أصـول الدين ـ تنبيـه الاشارة : في الأصـول ـ الأربعين : في أصول الدين ـ سراج القلوب ـ زبدة الأفكار وعمدة النـظار ـ شرح الاشـارات ـ مناقب الإمام الشافعي ـ تفسير أسماء الله الحسنى ـ تأسيس التقديس ـ الطريقـة : في الجـدل ـ رسالـة في السؤال ـ منتخب تنكلوشـا ـ مبـاحث الـوجـود والعـدم ـ مباحث الجدل ـ النبض ـ الـطريقة العـلائية : في الخـلاف ـ لوامـع البينات : في شرح أسماء الله والصفات ـ فضائل الصحابة الراشدين ـ القضاء والقدر ـ رسالـة في الحـدوث ـ اللطائف الغيـائيـة ـ شفـاء العي من الخـلاف ـ الخلق والبعث ـ الأخلاق ـ الرسـالة الصـاحبية ـ الـرسالـة المجديـة ـ عصمة الأنبيـاء ـ مصادرات إقليـدس ـ في الهنـدسـة ـ نفثـة مصـدور ـ رسـالـة في ذم الـدنيـا ـ الاختيـارات العلائيـة فـي التأثيرات السماوية ـ إحكام الأحكام ـ الرياض المـونقة ـ رسـالة في النفس ـ المحصل في علم الكلام ـ طريقة في الخلاف ـ المحصول في الفقه ـ الملل والنحل ـ الآيات البينات ـ رسالة في التنبيه عـلى بعض الأسرار المـودعة في بعض سور القرآن الكريم ـ شرح عيـون الحكمة ـ رسـالة الجـوهر الفـرد ـ في الرمـل ـ مسائل الطب ـ الزبـدة ـ الفراسـة ـ الملخص في الفلسفة ـ المباحث العماديـة في

المطالب المعادية ـ الخمسين في أصول الدين ـ رسالة في النبوات ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ـ البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان ـ عيون المسائل النجارية ـ تحصيل الحق ـ مؤاخذات على النحاة ـ تهذيب الدلائل وعيون المسائل في علم الكلام ـ إرشاد النظائر إلى لطائف الأسرار .

أما الكتب التي بدأ الإمام الفخر الرازي في تأليفها ولم يتمها فمنها : ـ

شرح سقط الزند ـ شرح كليات القانون ـ شرح وجيز الغزالي ـ في إبطال القياس ـ شرح نهج البلاغة ـ الجامع الكبير في الطب ـ شرح المفصل للزمخشري ـ التشريح من الرأس إلى الحلق .

وللإمام فخر الدين الرازي كتب بالفارسية : كالرسالة الكمالية ، وتهجين تعجيز الفلاسفة ، والبراهين البهائية .

مراجع ترجمة المؤلف :

١ ـ الوفيات ٤/٢٤٨ وما بعدها .

٢ ـ العبر للذهبي ٣/١٤٢ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

٣ ـ البداية والنهاية ١٣/٦٠ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

٤ ـ الوافي بالوفيات ٤/٢٤٨ وما بعدها .

٥ ـ شذرات الذهب ٥/٢١ .

٦ ـ التفسير الكبير للرازي ، المقدمة ، المطبعة البهية .

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قال مولانا الصدر الامام : « سلطان المحققين ، ناصر الاسلام والمسلمين ، بحر العلوم ، استاذ الورى ، علم الهدى ، استاذ الشرق والغرب حجة الله على العباد ، الداعي إلى الله أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي متع الله المسلمين بطول عمره ، وشكر في الدين سعيه » .

الحمد لله حق حمده، وصلى الله على محمد وآله، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين.

الكلام في المقدمات وفيه فصول

الفصل الأول:
في تفسير أصول الفقه

إعلم أن المركَّب: لا يمكن أنْ يعلم إلَّا بعد العلم بمفرداته، لا من كل وجه، بل من الوجه الذي لأجله يصح أن يقع التركيب فيه. فيجب علينا تعريف **الأصل والفقه**، ثم تعريف **أصول الفقه**. أما **الأصلُ** فهو: المحتاجُ اليه.

وأما **الفقه**، فهو: في أصل اللّغة عبارة: عن فهم غرض المتكلِّم من كلامه.

وفي اصطلاح العلماء عبارة: عن **العلم بالأحكام الشرعية، العملية، المُسْتَدَلّ على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدِّين ضرورة.**

فإن قلت: الفقه من باب الظنون، فكيف جعلته علماً!؟.

قلت: المجتهد اذا غلب على ظنّه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدّى اليه ظنّه: فالحكم معلوم قطعاً، والظن واقع في طريقه.

وقولنا: **العلم بالأحكام:** احتراز عن العلم بالذّوات، والصفات الحقيقيّة.

وقولنا: **الشرعيّة** احتراز: عن العلم بالأحكام العقليّة، كالتماثل، والاختلاف، والعلم بقبح الظلم، وحسن الصدق، عند من يقول بكونهما عقليّين.

وقولنا: **العمليّة** احتراز عن العلم بكون الاجماع، وخبر الواحد والقياس حجّة. فإن كل ذلك: أحكام شرعيّة، مع أنّ العلم بها ليس من الفقه، لأنّ العلم بها ليس علماً بكيفيّة عمل.

وقولنا: **المُسْتَدَلّ على أعيانها** احتراز: عما للمقلّد من العلوم الكثيرة المتعلّقة بالأحكام الشرعيّة، العمليّة؛ لأنّه اذا علم: أنّ المفتي أفتى بهذا الحكم، وعلم أنّ ما أفتى به المفتي هو: حكم الله تعالى في حقه، فهذان العلمان يستلزمان العلم بأنّ حكم الله تعالى في حقه ذلك مع أنّ تلك العلوم لا تُسَمّى فقهاً؛ لما لم يكن مُسْتَدَلاً على أعيانها.

وقولنا: بحيث لا يعلم كونها من الدّين ضرورة احتراز: عن العلم بوجوب الصلاة والصوم: فإنّ ذلك لا يُسَمّى فقهاً؛ لأنّ العلم الضروريّ

حاصل بكونهما من دين محمد صلى الله عليه وسلم.

وأما **أصول الفقه** فاعلم أن اضافة: اسم المعنى.

تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عُيِّنت له لفظة المضاف، يقال: هذا مكتوب زيد، والمفهوم ما ذكرناه.

وعند هذا نقول: **أصول الفقه**: عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفيَّة الاستدلال بها، وكيفيَّة حال المستدِلِّ بها.

وقولنا: **مجموع**، احتراز عن الباب الواحد من «**أصول الفقه**»؛ فإنَّه وان كان من **أصول الفقه**، لكنَّه ليس **أصول الفقه**؛ لأنَّ بعض الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء.

وقولنا: **طرق الفقه**، يتناول: الأدلّة، والأمارات.

وقولنا: **على طريق الاجمال**، أردنا به بيان كون تلك الأدلة: أدلة، ألا ترى أنّا إنَّما نتكلم في أصول الفقه في بيان أنَّ الاجماع دليل؟! فأما: أنَّه وجد الاجماع في هذه المسألة فذلك لا يذكر في «أصول الفقه».

وقولنا: وكيفيَّة الاستدلال بها، أردنا به: الشرائط التي معها يصح الاستدلال بتلك الطرق.

وقولنا: **وكيفيَّة حال المُسْتَدِلِّ بها**، أردنا به: أنَّ الطالب لحكم الله تعالى ان كان عامِّيّاً وجب أن يستفتي؛ وان كان عالماً وجب أن يجتهد فلا جرم: وجب في **أصول الفقه** أن يبحث عن حال الفتوى، والاجتهاد، وأن كل مجتهد: هل هو مصيب، أم لا!.

الفصل الثاني :
فيما يحتاج اليه أصول الفقه من المقدمات

لما كان **أصول الفقه** عبارة عن: مجموع طرق الفقه، والطريق هو: الذي يكون النظر الصحيح فيه مُفْضِياً إمّا إلى العلم بالمدلول، أو إلى الظنِّ به، والمدلول هنا هو: الحكم الشرعيُّ؛ وجب علينا تعريف مفهومات هذه الألفاظ. أعني: **العلم، والظن، والنظر، والحكم الشرعيّ**.

ثم: ما كان منها بَيِّنَ الثبوتِ، كان غنياً عن البرهان. وما لم يكن كذلك: وجب أن يحال بيانه على العلم الكلّي الناظر في الوجود ولواحقه؛ لأن مبادىء العلوم الجزئيَّة لو برهن عليها فيها: لزم الدور وهو محال

الفصل الثالث :
في تحديد العلم والظن

هذا المقصود انما يتحقَّق ببحثين :

الأول: أنّ حكم الذّهن بأمر على أمر، اما أن يكون جازماً أو لا يكون؛ فإن كان جازماً: فاما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون؛ فإن كان مطابقاً فاما أن يكون لموجب، أو لا يكون.

فإن كان لموجب: فالموجب، اما أن يكون حسياً، أو عقليّاً أو مركَّبا منهما.

فإن كان حسِّياً فهو: العلم الحاصل من الحواسّ الخمسةِ. ويقرب منه العلم بالأمور الوجدانيّة: كاللّذة، والألم.

وان كان عقليّاً فأما أن يكون الموجَبُ مجرد تصوُّر طرفي القضيَّة، أو لا بد من شيء آخر من القضايا، فالأول هو: البديهيَّات، والثاني: النظريَّات.

وأما ان كان المُوْجَبُ مركَّباً من الحسّ والعقل: فإمّا أن يكـون من السمع والعقل، وهو: **المتواترات**.

أو من سائر الحواسّ والعقل، وهو: **التجريبيّات** والحدسيَّات. وأمّا الـذي لا يكون لموجَب: **اعتقاد المقلِّد**.

وأمّا الجازم غير المطابق فهو: **الجهل**.

وأمّا الذي لا يكون جازمـاً: فالتـردُّد بين الـطرفين: ان كـان على السـويَّة فهو: **الشك**، والا: فالراجح ظن، والمرجوح وهم.

الثـاني: أنه ليس يجب أنْ يكـونَ كلُّ تصـوُّر مكتسباً، والا لـزم الـدور أو التسلسل إمَّا في موضوعات متناهية، أو غير متناهية؛ وهـو يمنع حصـول التصوّر أصلاً، بل لا بدَّ من تصوُّر غير مكتسب. وأحقُّ الأمور بذلك: مـا يجده العـاقلُ من نفسه، ويدرك التفرقة بينه وبين غيره، بالضرورة.

ومنها: القسم المُسمّى **بالعلم**؛ لأنّ كل أحد يدرك بالضـرورة أَلَمَهُ وَلَـذَّتَهُ. ويدرك بالضرورة كونه عالماً بهذه الأمور.

ولـولا أنّ العلم بحقيقة العلم ضـروريٌّ، وإلا: لامتنـع أن يكـون علمـه بكونه عالماً بهذه الأمور ضـروريّاً؛ لمـا أنَّ التصديق مـوقوف عـلى التصوُّر. وكـذا القول في الظنِّ.

ثم: العبارة المحرَّرة أنَّ الظنَّ: تغليب لأحد مجوَّزَيْنِ ظاهِرَي التجويز.
وهــا هنـا دقيقــة، وهي أن التغليب: امـا أنّ يكــون في المُعْتَقَـدِ، أو في الاعتقاد.

أمّا الذي يكون في المُعْتَقَدِ، فهو: أن يكونَ الشيْءُ ممكنَ الـوجودِ والعـدمِ

الا أنَّ أحد الطرفين به أولى : كالغيم الرطب ، فإنَّ نزول المطر منه ، وعدمَ نزوله ممكنان ، لكنَّ النزول أولى .

وأما الذي يكون في الاعتقاد فهو : أن يحصل اعتقاد الوقوع ، واعتقاد اللَّاوقوع كل واحد مع تجويز النقيض ، لكن اعتقاد الوقوع يكون أظهر عنده من اعتقاد اللَّاوقوع . فظهر : أنَّ اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لاعتقاد رجحان اللَّاوقوع .

فهذا الثاني هو: **الظن**، فإن كان مطابقاً للمظنون: كان ظنّاً صادقاً، والا : كان ظَنّاً كاذباً.

وأما الأول وهو: اعتقاد رجحان الوقوع فإن كان مطابقاً للمُعْتَقَد: كان **علماً** أو **تقليداً**، على التفصيل المتقدم، وإلَّا : كان **جهلاً** والله أعلم.

الفصل الرابع :

في النظر، والدليل، والأمارة

أما **النظر** فهو: ترتيب تصديقات في الذهن، ليُتوصَّل بها إلى تصديقات أُخَرَ. والمراد من **التصديق**: اسناد الذهن أمراً إلى أمر بالنفي، أو بالاثبات، اسناداً جازماً، أو ظاهراً.

ثم تلك التصديقاتُ الّتي هي الوسائلُ، ان كانت مطابقة لِمُتَعَلَّقاتِها فهو **النظر الصحيح**، وإلَّا فهو: **النظر الفاسد**.

ثم تلك التصديقاتُ المطابِقةُ، اما أن تكون بأسرها علوماً، فيكون اللّازم عنها أيضاً علماً، واما: أن تكون بأسرها ظنوناً، فيكون اللّازم عنها أيضاً ظنّاً.

وإمَّا أن يكون بعضها ظنوناً، وبعضها علوماً، فيكون اللّازم عنها أيضاً

ظنّاً؛ لأنَّ حصول النتيجة موقوف على حصول جميع المقدمات، فاذا كان بعضها ظنّاً: كانت النتيجة موقوفة على الظن، والموقوف على الظن ظن: فالنّتيجة ظنّيَّة لا محالة.

وأمَّا **الدليل** فهو: الذي يمكن أن يُتوصّل، بصحيح النظر فيه، إلى العلم.

وأما: **الأمارة** فهي: التي يمكن أن يُتوصّل بصحيح النظر فيها، إلى الظن.

الفصل الخامس:

في الحكم الشرعيِّ

قال أصحابنا: إنّه الخطاب المتعلِّق بأفعال المكلَّفين، بالاقتضاء أو التخيير.

أمَّا: الاقتضاء فإنّه يتناول: اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم؛ إمّا: مع الجزم، أو مع جواز التركِ: فيتناول **الواجب، والمحظور والمندوب والمكروه**

وأمَّا التخيير فهو: الاباحة.

فإن قيل: هذا التعريف فاسد من أربعة أوجه:

أحدها: أنَّ حكم الله تعالى على هذا التقدير: خطابه، وخطاب الله تعالى كلامه، وكلامه عندكم قديم: فيلزم أن يكون حكم الله تعالى بالحلِّ، والحرمة قديماً.

وهذا باطل من ثلاثة أوجه:

الأول: أن حلَّ الوطء في المنكوحة، وحرمته في الأجنبيَّة صفة فعل العبد؛

ولهذا يقال: هذا الوطء حلال، أو حرام، وفعل العبد مُحْدَث، وصفة المُحْدَثِ لا تكون قديمة.

الثاني: أنّه يقال: هذه المرأة حلّت لزيد بعدما لم تكن كذلك، وهذا مشعر بحدوث هذه الاحكام.

الثالث: أنّا نقول: المقتضى لحلّ الوطء هو: النكاح، أو ملك اليمين وما كان معلّلا بأمر حادث يستحيل أن يكون قديماً فثبت: أنَّ الحكم يمتنع أن يكون قديماً، والخطاب قديم: فالحكم لا يكون عين الخطاب.

وثانيها: أنَّ الأحكام خارج عن هذا الحدّ. وهو كون الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً.

وثالثها: أنَّ الحكم الشرعيَّ قد يوجد في غير المكلَّف، وذلك؛ كجعل إتلاف الصبيِّ سبباً لوجوب الضّمان؛ وجعل الدُّلوك سبباً لوجوب الصلاة.

ورابعها : أنَّك أدخلت كلمة أو في الحدّ ، وهو غير جائز : لأنَّها للترديد والحدَّ للايضاح ؛ وبينهما مباينة .

والجواب، قوله: الحلّ، والحرمة من صفات الأفعال.

قلنا: لا نسلّم، فإنّ عندنا لا معنى لكون الفعل حلالا إلاَّ مجرَّد كونه مقولا فيه: رفعت الحرج عن فاعله، ولا معنى لكونه حراماً إلاَّ كونه مقولا فيه: لو فعلته لعاقبتك؛ فحكم الله تعالى هو: قوله، والفعل متعلّق القول، وليس لمتعلَّق القول من القول صفة، وإلاَّ لحصل للمعدوم صفة ثبوتيَّة. بكونه مذكوراً، وَمُخْبَراً عنه، ومُسَمَّىً بالاسم المخصوص.

قوله: إنَّا نقول: هذه المرأة حَلَّت لزيد، بعدما لم تكن كذلك.

قلنا: حكم الله تعالى هو قوله في الأزل: أذنت للرجل الفلانيِّ، حين وجوده، في كذا؛ **فحكمه قديم، ومتعلَّق حكمه مُحْدَث.**

قوله: **الحكم يُعَلَّلُ: بالأسباب!.**

قلنا: المراد من السبب عندنا المُعَرِّف، لا المُوْجِبُ.

قوله: **هذا التحديد يخرج عنه كون الشيء سبباً، وشرطاً، ومانعاً، وصحيحاً، وفاسداً.**

قلنا: المراد من كون الدُّلوك سبباً: أنَّا متى شاهدنا الدُّلوك علمنا أنَّ الله تعالى أمرنا بالصلاة، فلا معنى لهذه السببيّة إلَّا: **الإيجاب.**

وإذا قلنا: هذا العقد صحيح لم نعن به إلَّا: أنَّ الشرع أذنَ له في الانتفاع به، ولا معنى لذلك إلَّا: الاباحة.

قوله: **هذا التحديد يخرج عنه: إتلافُ الصبيّ، ودلوك الشمس** قلنا: معنى قولنا: إتلافُ الصبيِّ سبب لوجوب الضمان، أنَّ الوليَّ مكلَّف بإخراج الضمان من ماله، والرجل مكلَّف بأداء الصلاة عند الدلوك.

قوله: **كلمة أو للترديد.** قلنا: مرادنا أنَّ كل ما وقع على أحد هذه الوجوه: كان حكماً، وإلَّا فلا.

الفصل السادس:

في تقسيم الأحكام الشرعيَّة

التقسيم الأول وهو من وجوه:

خطاب الله تعالى إذا تعلَّق بشيء: فإمّا أنْ يكون طلباً جازماً، أو لا يكون كذلك.

فإن كان جازماً فإمّا أن يكون طلب الفعل وهو: **الإيجاب**، أو طلب الترك وهو: **التحريم**.

وان كان غير جازم فالطرفان: إمّا أن يكونا على السويَّة، وهو: **الاباحة**، واما أن يترجَّح جانب الوجود وهو: **الندب**، أو جانب العدم وهو: **الكراهة** فأقسام الأحكام الشرعيَّة هي هذه الخمسة.

وقد ظهر بهذا التقسيم ماهيَّة كل واحد منها، فلنذكر الآن حدودها وأسماءها .

أمّا الواجب فالذي اختاره القاضي أبو بكر : **أنَّه ما يُذَمُّ تاركه شرعاً على بعض الوجوه .**

وقولنا: يُذَمُّ تاركه، خير من قولنا: **يعاقب تاركه**؛ لأن الله تعالى قد يعفو عن العقاب، ولا يقدح ذلك فى وجوب الفعل ومن قولنا: **يُتَوَعَّدُ بالعقاب على تركه**، لأن الخلف في خبر الله تعالى محال: فكان ينبغي أن لا يُوْجَدَ العفو ومن قولنا: **ما يُخَافُ العقاب على تركه**، لأنَّ الّذي يُشَكُّ في وجوبه وحرمته، قد يُخَافُ من العقاب على تركه؛ مع أنَّه غير واجب، وقولنا: شرعاً اشارة إلى ما نذهب اليه: من أنَّ هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع.

وقولنا: **على بعض الوجوه**، ذكرناه ليدخل في الحدّ **الواجب المخيَّر**؛ لأنه يلام على تركه : إذا تركه وترك معه بدله أيضاً . **والواجب الموسّع** ؛ لأنّه يلام على تركه اذا تركه في كلّ الوقت، **والواجب على الكفاية**؛ لأنه يلام على تركه اذا تركه الكلّ.

فإن قيل: هذا الحدُّ يدخل فيه السنّة، فإنَّ الفقهاء قالوا: لو أنَّ أهل محلة اتفقوا على ترك سنة الفجر بالاصرار. فإنّهم يحاربون بالسلاح. قلت: سيأتي جوابه ان شاء الله تعالى.

وأما الاسم فاعلم أنّه لا فرق عندنا بين **الواجب والفرض**، والحنفيّة خصّصوا اسم **الفرض**: بما عرف وجوبه بدليل قاطع، **والواجب** بما عرف وجوبه بدليل مظنون.

قال أبو زيد رحمه الله: **الفرض** عبارة عن: التقدير؛ قال الله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٣٧] أي قدرتم.

وأمّا **الوجوب**: فهو عبارة عن: السقوط؛ قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٩] أي: سقطت؛ اذا ثبت هذا: فنحن خصّصنا اسم **الفرض** بما عرف وجوبه بدليل قاطع؛ لأنّه هو الّذي يعلم من حاله، أنّ الله تعالى قدره علينا.

وهذا الفرق ضعيف؛ لأن الفرض هو: المقدَّر، لا أنَّه الذي ثبت كونه مقدَّراً علماً أو ظنّاً، كما أنَّ الواجب هو: الساقط. لا أنَّه الذي ثبت كونه ساقطاً علماً أو ظنّاً، وإذا كان كذلك: كان تخصيص كل واحد من هذين اللَّفظين بأحد القسمين تحكّماً محضاً.

وأمّا **المحظور** فهو: الذي يُذَمُّ فاعله شرعاً. وأسماؤه كثيرة:

أحدها: أنَّه **معصية**؛ واطلاق ذلك في العرف يفيد: أنَّه فعل ما نهى الله تعالى عنه. وقالت المعتزلة: إنَّه الفعل الذي كرهه الله تعالى والكلام فيه مبنيّ على **مسألة خلق الأعمال**، وارادة الكائنات.

وثانيها: أنَّه **محرَّم** وهو قريب من المحظور.

وثالثها: أنّه **ذنب** وهو المنهيُّ عنه الذي تُتَوَقَّعُ عليه العقوبة والمؤاخذة. ولذلك لا تُوصَفُ أفعال البهائم والأطفال بذلك، وربما يوصف فعل المراهق به، لما يلحقه من التأديب على فعله.

ورابعها: أنّه مزجورٌ عنه، ومتوعَّد عليه، ويفيد في العرف: أنّ الله تعالى هو المتوعِّدُ عليه والزاجرُ عنه.

وخامسها: أنّه قبيح، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وأمّا المباح فهو الّذي أُعْلِمَ فاعله أو دُلَّ علي أنّه لا ضرر في فعله وتركه ولا نفع في الآخرة.

وأما الأسماء فالمباح يقال له: إنّه حلال طلْقٌ.

وقد يُوْصَفُ الفعل بأنَّ الإقدام عليه مباح، وإنْ كان تركه محظوراً كوصفنا دم المرتد بأنَّه مباح، ومعناه: أنَّه لا ضرر على من أراقه، وان كان الإمام ملوماً بترك إراقته.

وأمّا المندوب فهو: الّذي يكون فعله راجحاً على تركه في نظر الشرع، ويكون تركه جائزاً.

وأنّما ذم الفقهاءُ من عدل عن جميع النوافل؛ لاستدلالهم بذلك على استهانته بالطاعة، وزهده فيها؛ فإنّ النفوس تستنقص من هذا دأبه وعادته.

وقولنا: في نظر الشرع احتراز عن الأكل قبل ورود الشرع فإنّ فعله خير من تركه، لما فيه من اللذة؛ لكنّ ذلك الرجحان لما لم يكن مستفاداً من الشرع فلا جرم أنّه لا يسمّى مندوباً.

وأما الأسماء فأحدها: أنّه مرغّب فيه، لما أنّه قد بعث المكلّف على فعله بالثواب.

وثانيها: أنّه مُسْتَحَبٌّ، ومعناه في العرف: أنّ الله تعالى قد أحبّه.

وثالثها: أنَّه **نفل**، ومعناه: أنَّه طاعة غير واجبة، وأنَّ للانسان أنْ يفعله من غير حتم.

ورابعها: أنّه **تطوّع**، ومعناه: أنَّ المكلَّف انقاذ الله تعالى فيه، مع أنَّه قربة من غير حتم.

وخامسها: أنَّه **سنَّة**، ويفيد في العرف: أنَّه طاعة غير واجبة ولفظ السنّة مختصٌّ في العرف: بالمندوب؛ بدليل أنَّه يقال: هذا الفعل واجب، أو سنَّة.

ومنهم من قال: لفظ **السنَّة لا يختصُّ** بالمندوب، بل يتناول كل ما علم وجوبه أو ندبيَّته بأمر النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أو بادامته فعله؛ لأنَّ السنَّة مأخوذة من الإدامة؛ ولذلك يقال: **الختان من السنة**: ولا يراد به أنه غير واجب.

وسادسها: أنَّه **إحسان**، وذلك اذا كان نفعاً موصَّلا إلى الغير مع القصد إلى نفعه.

وأمّا المكروه فيقال بالاشتراك على أحد أمور ثلاثة:

أحدها: ما نُهِيَ عنه نهي تنزيه وهو الذي أُشْعِرَ فاعلُه بأنَّ تركه خير من فعله، وان لم يكن على فعله عقاب.

وثانيها: المحظور وكثيراً ما يقول الشافعيُّ رحمه الله: أكره كذا وهو يريد به التحريم.

وثالثها: ترك الأولى: كترك صلاة الضحى. ويسمّى ذلك مكروهاً لا لنهي ورد عن الترك، بل لكثرة الفضل في فعلها. والله أعلم.

والتفسيران الأوَّلان غير مرادين لا محالة؛ والثالث غير مراد أيضاً؛ لأن الفعل قد يكون حسناً مع قيام النفرة الطبيعية عنه، وبالعكس.

والرابع أيضاً غير مراد؛ لأنَّه يصيِّر القبيحَ مفسّراً بالمنع الشرعيِّ.

فإن قلت: المراد منه القدر المشترك بين هذه الصور الأربع، من مسمَّى المنع.

قلت: لا نسلِّم أنَّ هذه الصور الأربع تشترك في مفهوم واحد؛ وذلك لأنَّ المفهوم الأول معناه: أنّه لا قدرة له على الفعل. وهذا اشارة إلى العدم. والمفهوم الرابع معناه: أنه يعاقب عليه؛ وهذا اشارة إلى الوجود. ونحن لا نجد بينهما قدراً مشتركاً.

وأما قوله: **ويتبع ذلك أن يستحقَّ الذمَّ بفعله**. قلنا: لَمَّا فسَّرت القبيح: بأنّه الذي يُستحقُّ الذمُّ بفعله: وجب تفسير **الاستحقاق والذم**.

فأما **الاستحقاق** فقد يقال: **الأثر يستحق المؤثِّر** على معنى: أنَّه يفتقر اليه لذاته. ويقال: **المالك يستحقُّ الانتفاع بملكه**، على معنى: أنَّه يحسن منه ذلك الانتفاع.

والأول: ظاهر الفساد. والثاني يقتضي: تفسير الاستحقاق بالحسن، مع أنَّه فسَّر الحسن بالاستحقاق، حيث قال: الحسن هو الذي لا يستحق فاعله الذمَّ: فيلزم الدور.

وان أراد بالاستحقاق معنى ثالثاً، فلا بد من بيانه.

وأما **الذمُّ** فقد قالوا: إنَّه قول، أو فعل، أو ترك قول، أو ترك فعل يُنبىءُ: عن اتِّضاع حال الغير.

والتفسيران الأوّلان غير مرادين لا محالة؛ والثالث غير مراد أيضاً؛ لأن الفعل قد يكون حسناً مع قيام النفرة الطبيعية عنه، وبالعكس.

والرابع أيضاً غير مراد؛ لأنّه يصيّر القبيحَ مفسّراً بالمنع الشرعيِّ.

فإن قلت: المراد منه القدر المشترك بين هذه الصور الأربع، من مسمّى المنع.

قلت: لا نسلِّم أنَّ هذه الصور الأربع تشترك في مفهوم واحد؛ وذلك لأنَّ المفهوم الأول معناه: أنّه لا قدرة له على الفعل. وهذا اشارة إلى العدم. والمفهوم الرابع معناه: أنه يعاقب عليه؛ وهذا اشارة إلى الوجود. ونحن لا نجد بينهما قدراً مشتركاً.

وأما قوله: **ويتبع ذلك أن يستحقَّ الذمَّ بفعله.** قلنا: لَمَّا فسَّرت القبيح: بأنّه الذي يُستحقُّ الذمُّ بفعله: وجب تفسير **الاستحقاق والذم.**

فأما **الاستحقاق** فقد يقال: **الأثر يستحق المؤثِّر** على معنى: أنَّه يفتقر اليه لذاته. ويقال: **المالك يستحقُّ الانتفاع بملكه**، على معنى: أنَّه يحسن منه ذلك الانتفاع.

والأول: ظاهر الفساد. والثاني يقتضي: تفسير الاستحقاق بالحسن، مع أنَّه فسَّر الحسن بالاستحقاق، حيث قال: الحسن هو الذي لا يستحق فاعله الذمَّ: فيلزم الدور.

وان أراد بالاستحقاق معنى ثالثاً، فلا بد من بيانه.

وأما الذمُّ فقد قالوا: إنَّه قول، أو فعل، أو ترك قول، أو ترك فعل يُنبىءُ: عن اتِّضاع حال الغير.

فنقول: إنْ عنيتَ بالاتِّضاع: ما ينفر عنه طبع الانسان ولا يلائمه فهذا معقول؛ لكن يلزم عليه أن لا يتحقَّق الحسن والقبح في حق الله تعالى لما أنَّ النفرة الطبيعيَّة عليه ممتنعة. وان عنيتَ به أمراً آخر فلا بدَّ من بيانه.

واعلم: أن هذه الاشكالات غير واردة على قولنا؛ لأنَّا نعني بالقبيح المنهيّ عنه شرعاً. وبالحسن: ما لا يكون منهيّاً عنه شرعاً. وتندرج فيه أفعال الله تعالى، وأفعال المكلّفين: من الواجبات والمندوبات والمباحات، وأفعال الساهي والنائم والبهائم.

وهو أولى من قول من قال: الحسن ما كان مأذوناً فيه شرعاً؛ لأنَّه يلزم عليه أن لا تكون أفعال الله تعالى حسنة. ولو قلت الحسن هو: الذي يصح من فاعله أنْ يعلم: أنَّه غير ممنوع عنه شرعاً، خرج عنه فعل النائم والساهي والبهيمة، ويدخل فيه: فعل الله تعالى؛ لأن وجوب ذلك العلم: لا ينافي صحته. وبالله التوفيق.

التقسيم الثالث

قالوا: خطاب الله تعالى، كما قد يرد بالاقتضاء أو التخيير فقد يردُ أيضاً بجعل الشيء سبباً، وشرطاً، ومانعاً: فللَّهِ تعالى في الزاني حكمان أحدهما: وجوب الحدَّ عليه؛ والثاني: جعل الزنا سبباً لوجوب الحدِّ؛ لأنَّ الزِّنا لا يوجب الحدَّ بعينه وبذاته، بل بجعل الشارعْ إيَّاه سبباً.

ولقائل أن يقول: فإن كان المراد من جعل الزِّنا سبباً لوجوب الحدِّ هو أنَّه قال: متى رأيت انساناً يزني، فاعلم أنِّي أوجبت عليه الحدَّ فهو حق؛ ولكن يرجع حاصله: إلى كون الزنا معرِّفاً بحصول الحكم. وان كان المراد: أن الشرع جعل الزِّنا مؤثِّراً في هذا الحكم فهذا باطل لثلاثة أوجه:

الأول: أنَّ حكم الله تعالى كلامه، وكلامه قديم، والقديم لا يُعلَّل بالمُحْدَث.

الثاني: أنَّ الشرع لما جعل الزنا مؤثِّراً في وجوب هذا الحدِّ؛ فبعد هذا الجعل، إمّا أنْ تبقى حقيقة الزِّنا كما كانت قبل هذا الجعل، أو لا تبقى فإنْ بقيت كما كانت وحقيقته قبل هذا الجعل ما كانت مؤثِّرة: فبعد هذا الجعل وجب أنْ لا تصير مؤثرة. وان لم تبق تلك الحقيقة: كان هذا إعداماً لتلك الحقيقة. والشيء بعد عدمه يستحيل أن يكون موجباً.

الثالث: الشرع اذا جعل الزنا علّة. فإنْ لم يصدر عنه عند ذلك الجعل أمر الْبتَّةَ استحال أنّ يقال: إنّه جعله علّة للحدّ، لأنَّ ذلك كذب: والكذب على الشرع محال.

وإنْ صدر عنه أمر فذلك الأمر: إمّا أنْ يكون هو الحكم، أو ما يوجب الحكمَ، أو لا الحكم ولا مما يوجبه.

فإنْ كان الأوَّل: كان المؤثِّر في ذلك الحكم هو الشرع لا ذلك السبب.

وإنْ كان الثاني: كان المؤثِّر في ذلك الحكم وصفاً حقيقيّاً؛ وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح؛ وسنبطله ان شاء الله تعالى.

وإنْ كان الثالث فهو: محال؛ لأنَّ الشارع لما أثَّر في شيء غير الحكم، وغير مستلزمٍ للحكم: لم يكن لذلك الشيء تعلّق بالحكم أصلاً.

التقسيم الرابع

الحكم قد يكون حكماً بالصِحّة، وقد يكون حكماً بالبطلان. والصحَّة قد تطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى.

أمَّا في العبادات فالمتكلِّمون يريدون بصحتها: كونها موافقة للشريعة سواء، وجب القضاء أو لم يجب.

والفقهاء يريدون بها: ما أسقط القضاء؛ فصلاة من ظن أنّه متطهر صحيحة في عرف المتكلّمين؛ لأنها موافقة للأمر المتوجِّه عليه، والقضاء وجب بأمر متجدِّد. وفاسدة عند الفقهاء؛ لأنَّها لا تسقط القضاء.

وَأمَّا في العقود فالمراد من كون البيع صحيحاً: ترتّبُ أثرِهِ عليه.

وأمَّا الفاسد فهو: مرادف للباطل عند أصحابنا.

والحنفيَّة جعلوه قسماً متوسِّطاً بين الصحيح والباطل، وزعموا: أنَّه الّذي يكون منعقداً بأصله، ولا يكون مشروعاً بسبب وصفه: كعقد الربا؛ فإنَّه مشروع من حيث إنَّه بيع، وممنوع من حيث إنه يشتمل على الزيادة.

والكلام في هذه المسألة مذكور في الخلافيَّات؛ ولو ثبت هذا القسم لم نناقشهم في تخصيص اسم الفاسد به.

ويقرب من هذا الباب البحث عن قولنا في العبادات: إنَّها مجزية أم لا!.

واعلم: أنَّ الفعل إنما يُوْصَفُ بكونه مجزياً: اذا كان بحيث يمكن وقوعه، بحيث يترتَّبُ عليه حكمه، ويمكن وقوعه بحيث لا يترتَّبُ عليه حكمه. كالصلاة، والصوم، والحج.

أما الذي لا يقع إلاَّ على وجه واحد: كمعرفة الله تعالى وردِّ الوديعة، فلا يقال فيه: إنَّه مجزىء، أو غير مجزىءٍ.

اذا عرفتَ هذه فنقول: معنى كون الفعل مجزياً: أن الاتيان به كاف في سقوط التعبُّدِ به. وإنَّما يكون كذلك لو أتى المكلَّف به مستجمعاً لجميع الأمور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبّد به.

ومنهم من فسَّر **الأجزاء: بسقوط القضاء** وهو باطل؛ لأنَّه لو أتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثمَّ مات: لم يكن الفعل مجزياً مع سقوط القضاء.

ولأن القضاء إنّما يجب بأمرٍ متجدِّد على ما سيأتي بيانه، ان شاء الله تعالى.

ولأنّا نعلّل وجوب القضاء: بأنَّ الفعل الأول لم يكن **مجزياً**: فوجب قضاؤه، والعلّة مغايرة للمعلول.

التقسيم الخامس

العبادة تُوصَفُ: **بالقضاء والأداء والاعادة**.

فالواجب: اذا أُدِّيَ في وقته سُمِّيَ: أداء. واذا أُدِّيَ بعد خروج وقته المُضَيّقِ أو المُوَسَّعِ سُمِّيَ: **قضاء**. وان فعل مرة على نوع من الخلل، ثم فعل ثانياً في وقته المضروب له سمي: **اعادة**؛ فالاعادة: اسم: لمثل ما فعل على ضرب من الخلل.

والقضاء: اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود.

ثم ها هنا بحثان:

الأول: لو غلب على ظنِّه في الواجب الموسَّع أنَّه لو لم يشتغل به لمات.

فها هنا: لو أخّر عصى. فلو أخر وعاش، ثم اشتغل به قال القاضي أبو بكر: هذا **قضاء**؛ لأنَّه تعينَّ وقته بسبب غلبة الظن، وما أوقعه فيه. وقال الغزالي رحمه الله: هذا أداء لأنه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه: فصار كما لو علم أنّه يعيش.

الثاني: الفعل لا يسمى **قضاء**، إلاّ إذا وُجد سبب وجوب **الأداء** مع أنه لم يوجد **الأداء**. ثم **القضاء** على قسمين:

أحدهما: ما وجب **الأداء**، فتركه وأتى بمثله خارج الـوقت: فكان **قضـاء**. وهو كمن ترك الصلاة عمداً في وقتها، ثم أدَّاها خارج الوقت.

وثانيهما: ما لا يجب **الأداء**، وهو أيضاً قسمان:

أحدهما: أن يكون المكلَّف بحيث لا يصح منه **الأداء**.

والثاني: أنْ يصحَّ منه ذلك. أما الذي لا يصـح منه **الأداء** فـإمَّا أن يمتنـع ذلك **عقلاً** كالنائم والمغمى عليه: فإنَّه يمتنع **عقلاً** صدور فعل الصلاة منه.

وإمَّا أن يمتنع ذلك منه **شرعاً** كالحائض: فإنـه لا يصح منها فعـل الصوم، لكن لَمَّا وُجد في حقِّها سبب الوجوب وإن لم يوجد الوجوب سُمِّي الإِتْيَانُ بـذلك الفعل خارج الوقت: **قضاء**.

وأمَّا الَّذي يصحُّ ذلك الفعلُ منه إنْ لم يجب عليه الفعل: فالمقتضى لسقوط الـوجوب قـد يكون من جهتـه كالمسـافر؛ فـإنَّ السفر منـه، وقد أسقط وجـوب الصوم.

وقد يكون من الله تعالى كالمَريض؛ فإنَّ المرض من الله وقد أسقط وجـوب الصوم.

ففي جميع هذه المواضع، اسم **القضاء** إنَّما جاء: لأنـه وجد سبب الوجوب منفكاً عن الوجوب، لا لأنـه وجد وجوب الفعل، كما يقوله بعض من لا يعـرف من الفقهاء: لأنَّ المنع من الترك جزء ماهيَّة الوجوب: فيستحيـل تحقّق الوجـوب مع جواز الترك.

التقسيم السادس

الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به:

إمّا أن يكون عزيمة أو رخصة: وذلك؛ لأنَّ ما جاز فعله، إمّا أنْ يجوز مع قيام المقتضى للمنع، أو لا يكون كذلك.

فالأول: **الرخصة**، والثاني: **العزيمة**.

فما أباحه الله تعالى في الأصل من الأكل والشرب لا يُسَمّى رخصة، ويُسَمّى تناولُ الميتة رخصة، وسقوط رمضان عن المسافر رخصة.

ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضى للمنع، قد يكون واجباً: كأكل الميتة، والافطار عند خوف الهلاك من الجوع. وقد لا يكون واجباً: كالافطار والقصر في السفر، وقول كلمة الكفر عند الإكراه.

ولما تكلمنا في الحكم الشرعي وأقسامه، فلنُبيِّنٌ أنّه ثابت بالعقل أو بالشرع.

الفصل السابع

في أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت الا بالشرع

الحسن والقبح قد يُعْنى بهما: كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً؛ وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليّين. وقد يراد بهما: كون الشيء **صفة كمال أو صفة نقص** كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح؛ ولا نزاع أيضاً في كونهما عقليَّيْنِ، بهذا التفسير.

وإنما النِّزاع في كون الفعل مُتَعَلَّقِ الذمّ عاجلاً وعقابه آجلاً؛ فعندنا: أنَّ ذلك لا يثبت إلا بالشرع. وعند المعتزلة: ليس ذلك إلاَّ لكون الفعل واقعاً على وجه مخصوص، لأجله يستحقُّ فاعله الذمَّ. قالوا: ذلك الوجه قد يستقلُّ العقل بإدراكه، وقد لا يستقلّ.

أما الذي يستقلّ فقد يعلمه العقل ضرورة: كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ. وقد يعلمه نظراً: كالعلم بحسن الصدق الضارّ، وقبح الكذب النافع.

والذي لا يستقلُّ العقل بمعرفته: فكحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم اليوم الّذي بعده، فإنَّ العقل لا طريق له إلى العلم بذلك، لكنَّ الشرع لما ورده به: علمنا أنّه لولا اختصاص كل واحد منها بما لأجله حسن وقبح، وإلاَّ لامتنع ورود الشرع به.

لنا: أن دخول هذه القبائح في الوجود، إمّا أن يكون على سبيل **الاضطرار** أو على سبيل **الاتّفاق**. وعلى التقديرين: فالقول **بالقبح العقلي** باطل.

بيان الأول: أنَّ فاعل القبيح إمّا أنْ يكون متمكّناً من الترك، أو لا يكون. فإن لم يتمكّن من الترك، فقد ثبت **الاضطرار**. وإن تمكّن من الترك، فإما أن يتوقف رجحانِ الفاعليَّة على التاركيَّة على مرجِّح، أو لا يتوقف، فإن توقّفَ: فذلك المرجح إمَّا أن يكونَ من العبدِ، أو من غيرِه، أو: لا منه ولا من غيره.

أما القسم الأول وهو: أن يكونَ من العبد فهو محال؛ لأن الكلام فيه كما في الأول: فيلزم التسلسل.

وأما القسم الثاني: وهو أن يكون من غير العبد فنقول: عند حصول ذلك المرجِّح، إما أن يجب وقوع الأثر، أو لا يجب.

فإنْ وجب فقد ثبت **الاضطرار**، لأنَّ قبل وجود هذا المرجِّح كان الفعلُ ممتنع الوقوع، وعند وجوده صار واجب الوقوع، وليس وقوع هذا المرجِّح بالعبد

الْبَتَّةَ: فلم يكن للعبد تمكّن في شيء من الأحوال من الفعل والترك ولا معنى للاضطرار إلاَّ ذلك.

وان لم يجب: فعند حصول هذا المرجِّح لا يمتنع وجود الفعل تارة وعدمه أخرى، فترجّحُ جانب الوجود على جانب العدم، أما أنْ يتوقَّفَ على انضمام مرجِّح اليه، أو لا يتوقَّف، فإن توقَّف: لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجِّحاً تاماً، وكنا قد فرضناه مرجِّحاً تامّاً، هذا خلف.

وأيضاً: فالكلام في هذه الضميمة كما في الأول: فيلزم التسلسل وهو محال.

وأمّا إن لم يتوقَّف على انضمام قيد اليه، فمع ذلك المرجِّح تارة يوجد الأثر، وتارة لا يوجد، ولم يكن رجحان جانب الوجود على جانب العدم موقوفاً على قصد من جهته، ولا على ترجيح الْبَتّةَ؛ وإلاّ لعاد إلى القسم الأول وقد أبطلناه.

فحينئذ يكون دخول الفعل في الوجود اتفاقيًّاً لا اختياريًّاً. فقد ثبت الاتفاق.

• وأما القسم الثالث وهو: أن يكون حصول ذلك المرجح لا من العبد ولا من غيره فحينئذ: يكون واقعاً لا لمؤثِّر، فيكون حصوله اتفاقيًّاً لا اختياريّاً.

وأمّا لو قلنا: إنَّ المتمكِّن من الفعل متمكِّنٌ من الترك، لكن لا يتوقَّف رجحان الفاعليَّة على التاركيّة على مرجِّح فعلى هذا التقدير: يكون رجحان الفاعليَّة على التاركيَّة اتفاقياً أيضاً لأنَّ تلك القادريَّة لمَّا كانت نسبتها إلى الأمرين على السوية ثم حصلت الفاعليَّة في أحد الوقتين دون التاركيَّة من غير مرجِّح الْبَتَّة: كان رجحان الفاعليَّة منه على التاركيَّة اتفاقيًّاً.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أنْ يقالَ: القادر يرجِّح الفاعليَّة على التاركيَّة من غير مرجِّح؟ قلت: هل لقولك يرجِّح مفهوم زائد على كونه قادراً أو ليس له مفهوم زائد عليه!؟.

فإن كان ذلك مفهوماً زائداً على كونه قادراً، كان ذلك قولاً بأن رجحان الفاعليّة على التاركيّة لا يمكن إلا عند انضمام قيد آخر إلى القادرية، فيصير هذا هو: القسم الأوّل الذي تكلمنا فيه.

وان لم يكن ذلك مفهوماً زائداً لم يبق لقولكم: **القادر يرجِّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجِّح** إلا أنّ صفة القادريَّة مستمرة في الأزمان كلها.

ثم إنَّه يوجد الأثر في بعض تلك الأزمنة دون بعض من غير أن يكون ذلك القادر قد رجَّحه، أو قصد ايقاعه. ولا معنى **للاتّفاق** إلا ذلك: فثبت بهذا البرهان القاطع: أنَّ دخول هذه القبائح في الوجود، إمّا أنْ يكون على سبيل **الاضطرار**، أو على سبيل **الاتّفاق**.

واذا ثبت ذلك: امتنع القول **بالقبح العقليِّ** بالاتفاق.

أما على قولنا، فظاهر.

وأما عند الخصم: فلأنَّه لا يجوز ورود التكليف بذلك، فضلاً عن أن يقال: إنَّ حسنه معلوم بضرورة العقل.

فثبت بما ذكرنا: أن القول **بالقبح العقلي** باطل.

أمّا الخصم، فقد ادَّعى العلم الضروريَّ بقبح الظلم والكذب والجهل، وبحسن الانصاف والصدق والعلم.

ثم قالوا: هذا العلم غير مستفاد من الشرع لأنَّ البراهمة مع انكارهم الشرائع عالمون بهذه الأشياء.

ثم زعموا بعد ذلك: أنَّ المقتضِيَ لقبح الظلم مثلاً هو كونه ظلماً، لأنَّا عند العلم بكونه ظلماً نعلم قبحه، وإنْ لم نعلم شيئاً آخر، وعند الغفلة عن كونه ظلماً، لا نعلم قبحه وان علمنا سائر الأشياء. فثبت أن المقتضيَ لقبحه ليس إلَّا هذا الوجه.

ومنهم من حاول الاستدلال بأمور:

أحدها: أنَّ الفعل الذي حكم فيه بالوجوب مثلاً، لم يختصَّ بما لأجله استحق ثبوت ذلك الحكم، وإلَّا كان تخصيصه بالوجوب دون سائر الأحكام، ودون سائر الأفعال: ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجِّح.

وثانيها: أنَّه لو لم يكن الحسن والقبح إلَّا بالشرع: لحسن من الله تعالى كل شيء، ولو حسن منه كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولو حسن منه ذلك: لما أمكننا أن نميِّز بين النَّبيِّ والمتنبِّىء. وذلك يُفْضِي إلى بطلان الشرائع.

وثالثها: لو حسن من الله تعالى كل شيء: لما قبح منه الكذب، وعلى هذا فلا يبقى اعتماد على وعده ووعيده. **فإن قلت:** الكلام الأزليُّ يستحيل أن يكون كذباً.

قلت: هب أنَّ الأمر كذلك، لكن: لِمَ لا يجوز أنْ تكون هذه الكلمات التي نسمعها مخالفة لما عليه الشيء نفسه؟: وحينئذ يعود الإشكال.

ورابعها: أنَّ العاقل إذا قيل له: إنْ صدقت أعطيناك ديناراً، وإنْ كذبت أعطيناك أيضاً ديناراً، واستوى عنده الصدق والكذب في جميع الأمور إلَّا في كونه.

صدقاً وكذباً، فإنَّا نعلم بالضرورة أنَّ العاقـل يختار الصدق.

ولولا ان الصدق لكونه صدقاً حسن: وإلاّ لما كان كذلك.

وخامسها: أنَّ الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشـرع: لاستحال أن يعلما عند ورود الشرع بهما؛ لأنَّهما إذا لم يكونا معلومين قبل ذلك: فعند ورود الشرع بهما يكون وارداً بما لا يعقله السامع ولا يتصوَّره؛ وذلك محال: فوجب أن يكونا معلومين قبل ورود الشرع.

والجواب عن دعوى الضرورة: أنَّها مسلَّمة، ولكن لا في محـل النزاع فـإنَّ كل ما كان ملائماً للطبع حكموا بحسنه، وما كان منافراً للطبـع حكموا بقبحـه. فهذا القدر مسلَّم. فإن ادَّعيتم أمراً زائداً عليه: فلا بدَّ من افادة تصوُّره،.

ثم اقامة الدلالة على التصديق به؛ فإنَّ كـل ذلك غير مساعَدٍ عليه فضـلاً عن ادِّعاء العلم الضروريِّ فيه.

فإنْ قلت: الظلم ملائم لطبع الظالم ومع ذلك فإنَّه يجـد في صريـح العقل قبحه. ولأنَّ من خاطب الجماد بالأمـر والنَّهي، فإنَّـه لا ينفر طبعـه عنه: مـع أنَّ قبحه معلوم بالضرورة، ولأنَّ من أنشأ قصيـدة غَـرّاءَ في شتم الملائكة والأنبياء، وكتبها بخط حسن، وقرأها بصوت طيِّب حزين فإنَّه يميل الطبع اليه وينفر العقل عنه. فعلمنا أنَّ نفرة العقل مغايرة لنفرة الطبع.

قلت: الجـواب عن الأول: أن الظالـم لا يميـل طبعه إلى الـظلم؛ لأنَّه لـو حكم بحسنه: لما قدر على دفع الظلم عن نفسه، فالنُفـرة عن الظلم متمكِّنـة في طبع الظالم والمظلوم، إلاَّ أنَّه إنَّما رغب فيه لعارض يختصُّ به وهو: أخذ المال منه والحكم بحسن الاحسان إنَّما كان: لأنَّ الحكم بحسنه قد يُفْضي إلى وقوعـه وهو ملائم لطبـع كل أحـد. والحكم بقبح الكـاذب إنَّما كـان: لكونـه على خـلاف

مصلحة العالم وبحسن الصدق: لكونه على وفق مصلحة العالم، وبحسن انقاذ الغريق: لأنه يتضمَّن حسن الذكر، وإنْ لم يوجد ذلك، فلأنَّ من شاهد شخصاً من أبناء جنسِه في الألم: تألَّم قلبه، فإنقاذه منه يستلزم دفع ذلك الألم عن القلب. وذلك مما يميل اليه الطبع.

وأما مخاطبة الجماد، فلا نُسلِّم أنَّ استقباحها يجري مجرى استقباح الظلم، والقدر الذي فيه من الاستقباح، إنَّما كان: لاتِّفاق أهل العلم على أنَّ الانسان لا يجب أن يشتغل الا بما يفيده فائدة إمّا عاجلة، وإمّا آجلة.

وأما القصيدة المشتملة على الشتم، فإنَّما تُسْتَقْبَحُ: لإفضائها إلى مقابلة أرباب الفضائل بالشتم والاستخفاف، وهو على مضادَّة مصلحة العالم.

فظهر أن المرجع في هذه الأشياء إلى ملائمة الطبع ومنافرته. ونحن قد ساعدنا: على أنَّ الحسن والقبح بهذا المعنى معلوم بالعقل؛ والنزاع في غيره.

سلَّمنا تَحَقُّقَ الحسن والقبح، لكن: لا نُسلِّم أن المقتضَى لقبح الظلم هو: كونه ظلماً، وَلِمَ لا يجوز أنْ يكونَ المقتضي لقبحه أمراً آخر؟.

قوله: **العلم بالقبح دائر مع العلم بكونه ظلماً: وجوداً وعدماً.**

قلنا: لِمَ قلتَ: **إنَّ الدورانَ العقليَّ** دليل العليَّةِ عليه؟ وما الدليل عليه!؟

ثم إنه منقوض بالمضافَيْن فإنَّ العلم بكل واحد من المضافَيْن دائر مع العلم بالآخر وجوداً وعدماً، مع أنَّه يمتنع كون أحدهما علَّة للآخر. وتمام تقرير هذا السؤال سيأتي ان شاء الله في كتاب القياس.

سلمنا أنَّ الدليل الذي ذكرتموه يقتضي: أن يكونَ قبح الظلم لكونه

ظلماً، لكنّ معنا ما يـدل على فسـاده، وهو: أنَّ المفهـوم من الظلم: اضـرار غير مستَحقٍّ، وكونه غير مستحقٍّ قيد عدميٌّ، والقيد العدميُّ لا يصلح أن يكون علَّة للحكـم الثابـت،. ولا أنْ يكون جزءاً للعلة، إذْ لو جازَ استناد الأمـر الثبوتيِّ إلى الأمر العدميِّ: لجاز استناد خلق العالم إلى مؤثِّر عدميٍّ وحينئذ: ينسدُّ علينا بـاب معرفة كون الله تعالى موجداً؛ لأنَّ العدم نفي محض: فيستحيل أن يكون مؤثِّراً.

فإنْ قلت: لِمَ لا يجوز أنْ يكون العدم شرطاً لتأثير العلّة في المعلول؟.

قلتُ: لأنّـه اذا فُقِدَ هـذا العـدم، لم تكن العلَّة مؤثِّـرة في المعلول، وعنـد وجوده تصير مؤثِّرة فيه. فكـون العلَّةِ بحيث تستلزم المعلول وتستعقبه أمـر حدث مـع حدوث هـذا العدم، وليس له سبب آخـر سواه: فـوجب تعليله به؛ فيعـود الأمر إلـى تعليـل الأمر الثبوتيِّ بالأمر العدميِّ، وهو محال.

وأمَّا الجواب عما احتجُّوا به أولاً فهو: أنَّ رجحان أحد طـرفي الممكن على الآخر، ان افتقر إلى المرجّح: توقّف رجحان فاعليَّة العبد على تاركيَّتِهِ على مرجِّح غـير صادر من جهتـه، وإلاَّ: وقع التسلسـل. ويكـون رجحـان الفـاعليَّـة عـلى التاركيَّةِ عند حصول ذلك المـرجِّح واجبـاً ، والا لزم الرجحان لا لمرجِّح.

وإذا كان كذلك: لزم الجبر، ويلزم من لزوم الجبـر القطع ببـطلان **القبح العقليِّ**.

وان لم يفتقر الرجحان إلى المرجِّح أصلاً فقد اندفعت هذه الشبهة بالكليّة.

والجواب عما احتجوا به ثانياً: أنَّ الاستـدلال بالمعجـزة على الصدق مبنيّ على مقامين، أحدهما: أن الله تعالى إنَّما خلق ذلك المعجز لأجل التصديق.

والثاني: أن كل من صدّقه الله تعالى فهو صادق، والقول بالحسن والقبح، إنَّـما ينفع في المقـام الثاني، لا في المقـام الأول. فَلِمَ قلتُم: إنَّ الله تعالى مـا خلق

هذا الفعل الا لغرض: التصديق!؟!

وتحقيقه: أنْ لو توقَّف الرجحان على المرجِّح: لزم الجبر، واذا لزم الجبر: لزم بطلان القبح العقليّ.

ولو لم يتوقّف على المرجِّح: لجاز أن يقال: إن الله تعالى خلق ذلك المعجز لا لغرض أصلاً.

ثم: إنْ كان ذلك لِغَرَضٍ فَلِمَ قلتُم: إنَّه لا غرض سوى التصديق؟.

فإن قلت: القولُ بالقبح العقليّ يمنع من خلق المعجز على يد الكاذب مطلقاً؛ لأنَّ خلقه عند الدعوى يُوْهِمُ أنَّ المقصودَ منه: التصديقُ. فلو كان المدَّعي كاذباً لكانَ ذلك إيْهاماً لتصديق الكاذب؛ وإنَّه قبيح؛ والله تعالى لا يفعل القبيح.

قلتُ: لِمَ قلتَ: إنَّ الفعل الَّذي يوهم القبيح ولم يكن موجباً له قبيح؟ وذلك: لأنَّ المكلَّف لَمَّا علم أنَّ خلق المعجز عند الدعوى يحتمل أن يكون للتصديق، ويحتمل أنْ يكون لغيره، فلو حمله على التصديق قطعاً لكان التقصير من المكلف؛ حيث قطع لا في موضع القطع، وهذا: كإنزال المتشابهات في القرآن فإنَّه يوهم القبيح، ولكنَّه لَمَّا احتمل سائر الوجوه لم يقبح شيء منها من الله تعالى.

فثبت: أنَّ الإلزام الذي أوردوه علينا في إحدى المقدِّمتين وارد عليهم في المقدِّمة الأخرى؛ وكل ما يجعلونه جواباً عنه في تقرير احدى المقدِّمتين فهو جوابنا في تقرير المقدِّمة الأخرى.

والجواب عَمّا ذكروه ثالثاً: أنَّه وارد عليهم أيضاً، لأنَّ الكذب قد يكون

حسناً، وذلك في صورتين احداهما: أنَّ الكافر اذا قصد قتل النبيِّ فاختفى النبيُّ في دار انسان، فجاء الكافر، وسأل صاحب الدار عن ذلك النبيِّ، وعلم صاحب الدار أنَّه لو أخبره عن مكان النبيِّ أو سكت أو اشتغل بالتعريض لقتله قطعاً، فها هنا: الصدقُ قبيح، والكذب حسن.

ثانيتهما: أنَّ من توعَّد غيره ظلماً، وقال: **إنِّي سأقتلك غداً** فلا شك أنَّه متى لم يفعل ذلك، صار هذا الخبر كذباً، فلو كان الكذب قبيحاً لكان ترك هذه الأشياء مستلزماً للقبيح، ومستلزم القبيح قبيح، فيجب أن يكون ترك هذه الأشياء قبيحاً: فيكون فعلها حسناً لا محالة: وذلك باطل بالاتّفاق.

فإنْ قلتَ: الجواب عن الصورة الأولى من وجهين الأوّل: أنَّا لا نسلِّم أنه يحسن الكذب هناك، ويقبح الصدق؛ فإنَّ الواجب أن يأتي فيه بالمعاريض، **وإنَّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب**. سلَّمنا أنَّه يحسن ذلك، ولكن: كونه كذباً يقتضي القبح، والحكم قد يتخلَّف عن المقتضى لمانع، إلاَّ أنَّ الأصل حصول الحكم عند حصول العلَّة؛ وهذا هو: الجواب أيضاً عن الصورة الثانية.

قلتُ: الجواب عن الأول: أنَّ الخبر إنَّما يصير من باب المعاريض بإضمار أمر وراء ما دلَّ الظاهر عليه: إمَّا بزيادة أو نقصان، أو تقييد مطلق، أو تخصيص عام مع أنَّه لا يُنَبِّهُ السامعَ على أنَّه نوى ذلك؛ لأنَّه لو نبَّهَهُ عليه لما حصل المقصود. واذا جَوَّزْتُمْ حسن ذلك لأجل مصلحة تقتضي ذلك لم يمكنكم اجراء خطاب الله تعالى على ظاهره، إلاَّ إذا عرفتم أنَّه لم يوجد هناك مصلحة أخرى تقتضي صرفها عن ظواهرها، وذلك لا سبيل اليه إلاَّ بأنْ يقال: لا يُعْرَفُ هذا المعارضُ؛ لكنّ عدم العلم بالشيءِ لا يدلُّ على عدم الشيء.

وعن الثاني: أنَّ تخلُّفَ الأثر العقليِّ عن المؤثِّر العقليِّ محال، وإلاَّ كان عدم المانع جزءاً من العلَّة؛ وهو محال. ثم: إن سلمناه، لكنّ الإلزام عائد عليكم؛

لأنَّكم لَمَّا جوَّزْتُم في الجملة تخلُّف الحكم عن المؤثِّر لمانع: جاز في كل خبر كاذب أن لا يكون قبيحاً لأجل أنَّه وجد مانع يمنع من قبحه، وحينئذ: لا يحصل القطع بكونه قبيحاً، بل غاية ما في الباب: أن يحصل الظن بقبحه فقط.

والجواب عما ذكروه رابعاً: أنَّه إنَّما ترجَّح الصدق على الكذب في تلك الصورة؛ لما أنّ أهل العلم قد اتَّفقوا على قبح الكذب، وحسن الصدق؛ لِمَا أنَّ نظام العالم لا يحصل إلَّا بذلك. والانسان لَمَّا نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه: لا جرم ترجَّح الصدق عنده على الكذب.

فإنْ قلتَ: أنَا أفرض نفسي خالية عن الإِلْفِ والعادة والمذهب والاعتقاد، ثم أعرض على نفسي عند هذا الفرض هذه القضيَّة، فأجدها جازمة بترجيح الصدق على الكذب.

قلت: هب أنَّك فرضت نفسك خالية عن هذه العوارض، لكنَّ فرض الخُلُوِّ عن العوارض لا يوجب حصول الخُلُوِّ عن العوارض، بل لو أني خلقت خالياً عن العوارض ففي ذلك الوقت لا أدري: هل كنت أحكم بهذا الحكم، أم لا؟.

والجواب عما ذكروه خامساً: أنَّ عندنا الموقوفَ على الشرع ليس هو تصوُّر الحسن والقبح، فإنِّي قبل الشرع أتصوَّر ماهيَّة ترتُّب العقاب والذمِّ على الفعل، وعدم هذا الترتُّب، فتصوُّر الحسن والقبح لا يتوقَّف على الشرع، وإنَّما الموقوف على الشرع هو التصديق به؛ فأين أحدهما من الآخر؟. والله أعلم.

وقد جرت عادة أصحابنا ان يتكلموا بعد هذه المسألة في مسألتين أخريين: احداهما: أنَّ شكر المنعم لا يجب عقلاً. والثانية: أنَّه لا حكم قبل ورود الشرع.

واعلم أنَّا متى بيَّنَّا فساد القول بالحسن والقبح العقليَّيْن: فقد صحَّ مذهبنا في هاتين المسألتين لا محالة.

لكنَّ الأصحاب سلَّموا القول بالحسن والقبح العقليَّيْن، ثم بَيَّنُوا: أنَّه بعد تسليم هذين الأصْلَيْنِ لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسألتين.

الفصل الثامن

في أنَّ شكر المنعم غير واجب عقلاً

وقالت المعتزلة: بوجوبه عقلاً. لنا: النصُّ، والمعقولُ.

أمَّا النصُّ، فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُوْلاً﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ للنَّاسِ على الله حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

وأمَّا المعقول، فهو: أنَّه لو وجب: لوجب إمَّا لفائدة أو لا لفائدة. والقسمان باطلان. فالقول بالوجوب باطل.

إنَّما قلنا: إنَّه لا يجوز أن يكون لفائدة؛ لأنَّ تلك الفائدة إمَّا أن تكون عائدة إلى المشكور، أو إلى غيره.

والأوّل باطل؛ لأنّ الله تعالى منزَّه عن جلب المنافع، ودفع المضار.

والثاني باطل: لأنَّ الفائدة العائدة إلى الغير، إمَّا جلب المنفعة، أو دفع المضرّة.

لا جائز أن يكون ذلك لجلب المنفعة لثلاثة أوجه:

الأول: أنَّ جلب النفع غير واجب في العقل فما يفْضي إليه أوْلَى أنْ لا يجب.

الثاني: أنَّه يمكن خلوُّ الشكـر عن جلب النفع ؛ لأنَّ الشكـر لما كـان واجباً فإذَنْ: الواجب لا يقتضي شيئاً آخر.

الثالث: أن الله تعالى قـادر على إيصـال كلِّ المنـافع بـدون عمل الشكـر، فيكون توسيط هذا الشكر غير واجب عقلاً.

ولا جائز أنْ يكونَ لدفع المضرَّة؛ لأنَّـه إمَّا أنْ يكـون لدفـع مضرَّة عـاجلة وهـو باطـل؛ لأنَّ الاشتغال بـالشكر مضـرَّة عاجلة فكيف يكـون دفعـاً للمضـرَّة العاجلة؟

واما أن يكون لدفع مضرَّة آجلة؛ وهو باطل أيضـاً. لأنَّ القطع بحصـول المضـرَّة عند عـدم الشكر إنَّمـا يمكن: إذا كان المشكـورُ يسـرُّه الشكـر، ويسـوءهُ الكفران، فأمَّا من كان مُنَزَّهاً عنهما فاستـوى الشكر والكفـران بالنسبـة اليه فـلا يمكن القـطع بحصول العقـاب عـلى تـرك الشكـر، بـل احتمـال العقـاب عـلى الشكر قائم من وجوه.

أحدها: أنَّ الشاكر ملك المشكور، فإقدامه على تصرُّف الشكـر بغير اذنـه تَصَرُّف في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة وهذا لا يجوز.

وثـانيها: أنَّ العبـد إذا حاول مجـازاة المـولى عـلى إنعـامـه عليـه: استحق التأديب. والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة، فوجب أنْ لا يجوز.

وثـالثها: أنَّ من أعـطاه الملك العظيم كسـرة من الخبز، أو قـطرة من الماء فـاشتغل المنعَمُ عليـه في المحافـل العظيمـة يذكـر تلك النعمة وشكـرهـا استحق التأديب. وكلُّ نعم الـدنيا بـالقياس إلى خـزانة الله تعـالى أقلُّ من تلك الكسـرة بالقياس إلى خزانة ذلك الملك. فلعلَّ الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره.

ورابعها: لعلَّه لا يهتدي إلى الشكر اللاَّئق، فيأتي بغير اللاَّئق: فيستحقُّ العقاب.

وإنَّما قلنا: **إنَّه لا يمكن أنْ يجب: لا لفائدة**، لوجهين:

الأول: أنَّ ذلك عبث، وأنَّه قبيح.

والثاني: أنَّ المعقول من الوجوب: ترتّب الذمّ والعقاب على الترك، فاذا فقد ذلك: امتنع تحقّق الوجوب.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ: وجب الشكر لمجرد كونه شكراً؟ وذلك: لأن وجوب كل شيء لو كان لأجل شيء آخر: لزم التسلسل: فثبت أنه لا بد وأن ينتهي إلى ما يكون واجباً لذاته.

وعندنا: الشكر واجب لنفس كونه شكراً؛ كما أنَّ دفع الضرر عن النفس واجب لنفس كونه دفعاً للضرر. ولذلك فإنَّ العقلاء يعلمون وجوبه عندما يعلمون كونه شكراً للنعمة، وإنْ لم يعلموا جهة أخرى من جهات الوجوب.

نزلنا عن هذا المقام فَلِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ: وجب الشكر عليه لدفع ضرر الخوف. وذلك لأنّه لا يجوز أن يكون خالقه طلب منه الشكر على ما أنعم به عليه، فلو لم يقدم على الشكر: كان مستوجباً للذم والعقاب.

أقصى ما في الباب أن يقال: كما يجوز هذا، يجوز أيضاً أن يكون قد منعه من الشكر لتلك الوجوه الأربعة المذكورة في الاستدلال، لكن الظنَّ الأول أغلب، لأنَّ المشتغل بالخدمة والمواظب على الشكر، أحسن حالاً من المعرض عن الخدمة والمتغافل عن الشكر.

وأمَّا تمثيل نعم الله بكسرة الخبز فليس بجيِّد، لأنَّ خلقه العبد، واحياءه

واقداره، وما منحه من كمال العقل، وتمكينه من أنواع النعم أعظم من جميع خزائن ملوك الدنيا، ثم ما أكرمهم به بعد تمام هذه النعمة: من بعثة الرسل اليهم، وانزال كتبه عليهم.

وقد صَرَّح داود وسليمان عليهما السلام بالشكر في قوله تعالى: **﴿وَقَالاَ الحَمْدُ لِلَّه الَّذي فَضَّلَنَا على كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِيْنْ﴾** [النمل: ١٥] وليس يجب إذا كان تعالى قادراً على أضعاف ما منحه عبيده من النعم أن يستحقر ما منحه إيَّاهم. كما أنَّ الملك اذا أعطى قناطير ذهب، فإنَّه لا يستحقر ذلك لأجل أن خزائنه بقيت مشتملة على أضعاف مضاعفة على ما أعطى.

سلمنا أن وجوبه ليس لفائدة زائدة، فَلِمَ لا يجوز ذلك؟.

قوله: **إنه عبث، والعبث قبيح** قلنا: إنَّكم تُنْكِرُوْنَ القبح العقليَّ، فكيف تمسَّكتم به في هذا الموضع؟.

سلمنا أنَّ ما ذكرتموه يوجب أنْ لا يجبَ الشكر عقلاً. لكنَّه يوجب أيضاً أن لا يجب شرعاً؛ فإنَّه يقال: إنَّه تعالى لو أوجبه لأوجبه إمَّا لفائدة أو لا لفائدة. إلى آخر التقسيم، ولما كان ذلك باطلاً بالاتِّفاق، فكذا ما ذكرتموه.

سلَّمنا صحَّة دليلكم، ولكنَّه معارض بوجوه:

الأوَّل: أنَّ وجوب شكر المنعم مقرَّر في بداته العقول، وما كان كذلك لم يكن الاستدلال على نقيضه قادحاً فيه.

الثاني: هو أنَّ من وصل إلى طريقين، وكان أحدهما آمناً، والآخر مخوفاً فإنّ العقل يقضي بسلوك الطريق الآمن دون المخوف؛ وها هنا الاشتغال بالشكر طريق آمن، والاعراض عنه مخوف، فكان الاشتغال بالشكر أولى.

الثالث: أنَّه لو لم يجب الشكر في العقل لم يجب طلب معرفة الله تعالى أيضاً لأنَّه لا فرق في العقل بين البابين.

ولو لم يجب طلب معرفة الله تعالى في العقول: لزم افحام الرسل والأنبياء لأنَّهم إذا أظهروا المعجزة، قال المدعوّون لهم: لا يجب علينا النظر في معجزتكم إلَّا بالشرع ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في معجزتكم، فاذا لم ننظر في معجزتكم فلا نعرف وجوب ذلك علينا. وذلك يقتضي إفحام الرسل.

والجواب قولهم: لِمَ لا يجوز أن يجب لنفس كونه شكراً ؟.

قلنا: قولنا: لو وجب الشكر لوجب إمّا لفائدة أو لا لفائدة تقسيم دائر بين النفي والاثبات، فلا يحتمل الثالث الْبَتّةَ.

وأيضاً فقولكم: إنَّه وجب لكونه شكراً، معناه: أنَّ كونه شكراً يقتضي ترتّب الذمّ والعقاب على تركه، وهذا داخل فيما ذكرناه، فلا يكون هذا قسماً زائداً على ما ذكرناه.

قوله: إنّه إنّما يجب عليه دفعاً لضرر الخوف.

قلنا: قد بيَّنّا أنَّ الخوف حاصل في فعل الشكر، كما أنَّه حاصل في تركه، فاذا احتمل الخوف على الأمرين: كان البقاء على الترك بحكم استصحاب الحال أولى. فإن لم تثبت أولوية الترك فلا أقلَّ من أنْ لا يثبت القطع بوجوب الفعل.

قوله: الاشتغال بالخدمة أولى.

قلنا: هذا مسلَّم في حق من يفرح بالخدمة، ويتأذّى بالإعراض. أمَّا في حق من لا يجوز الفرح والغمُّ عليه فمحال. وأيضاً: فمثل هذا الترجيح لا يفيد الا الظنَّ.

قوله: لا يجوز تشبيه نِعَمِ الله تعالى بكسرة الخبز.

قلنا: التشبيه واقع في النسبة لا في المقـدار. ونحن لا نشك أنَّ جميـع نِعَمَ الدُّنْيا بالإِضافة إلى خزائن الله تعالى أقل من الكسرة بالاضـافة إلى خـزائن ملوك الدنيا.

قوله: الحكم بكون العبث قبيحاً، لا يصحُّ إلاَّ مع القول بالقبـح العقليِّ، وأنت لا تقول به.

قلنا: قد ذكرنا أنَّ أصحابنا إنَّما تكلَّموا في هـذه المسألـة بعد تسليم القبـح العقليِّ، ليثبتوا: أنَّ كلام المعتزلة ساقط في هذا الفرع، مع تسليم ذلك الأصل. واذا كان المقصود ذلك: لم يكن ما قالوه قادحاً في كلامنا.

قوله: هذا يقتضي أنْ لا يحسن ايجاب الشكر من الله تعالى.

قلنا: غرضنا من الدليل الذي ذكرناه: بيان أنَّه لو صحَّ التحسين والتقبيح العقليُّ لما أمكن القول بإيجاب الشكر لا عقلاً ولا شرعاً. وقد ثبت لنا ذلك.

بقي أن يقال: فأنتم كيف أوجبتموه شرعاً؟.

قلنا: لأنّ من مذهبنا: أن أحكام الله تعالى وأفعالـه لا تُعَلَّلُ بالأغـراض، فله بحكم المالكيَّة أنْ يُوْجِبَ ما شاء على من شاء، من غير فائدة ومنفعة أصلاً. وهذا مما لا يتمكَّن الخصم من القول به؛ فسقط السؤال.

أمَّا قوله: وجوب الشكر معلوم بالضرورة.

قلنا: في حق من يسرُّه الشكر ويسوءه الكفـران. أمّا في حقِّ من لا يكـون كذلك فلا نسلِّم.

فـإنْ قلت: بل وجـوبه عـلى الاطلاق معلوم بـالضرورة، وأنت مكـابر في ذلك الانكار.

قلت: أحلف بالله تعالى، وبالايمان الَّتي لا مخارج منها: أنّي راجعت عقلي

وذهني، وطرحت الهوى والتعصُّب، فلم أجد عقلي قـاطعاً بـذلك في حق من لا يصح عليه النفـع والضـرر، بل ولا ظانّـاً، فإن كـذّبتمونـا في ذلك: كـان ذلك لجاجاً، ولم تسلموا من المقابلة بمثله أيضاً.

وأمَّا قوله: ترجيح الطريق الآمِن على المخوفِ، من لوازم العقل.

قلنا: نعم، لكنَّا بيَّنا أنَّ كلا الطَرَفين مخوف، فوجب التوقُّف.

قوله: إنَّه يفضي إلى إفحام الأنبياء.

قلنا: العلم بوجوب الفكر والنظر ليس ضروريّاً بل نـظريّاً، فللمـدعوّ أن يقول: إنَّما يجب عليَّ النظر في معجزتك: لو نظرت فعرفت وجوب النـظر، لكني لا أنظر في أنَّه هل يجب النظر عـليَّ؟ واذا لم أنظر فيـه لا أعرف وجـوب النظر في معجزتك، فيلزم الإفحام.

فإن قلت: بل أعرف بضرورة العقل وجوب النظر علي .

قلت: هذا مكابرة، لأن العلم بوجوب النظر عـليَّ يتوقَّف عـلى العلم بأنَّ النـظر في هذه الأمـور الإلهيَّة يفيد العلم، وذلـك ليس بضـروريٍّ، بـل نـظريّ خفيّ. فإنَّ كثيراً من الفلاسفة قالوا: إنَّ فكرة العقل تفيد اليقين في الهنـدسيَّات والحسابيَّات، فأمّا في الأمور الإلهيَّة فلا تفيد إلا الظن.

ثم بتقدير أن يثبت كونه مفيداً للعلم، فإنَّـما يجب الاتيان بـه لو عـرف أنَّ غيره لا يقوم مقامه في إفـادة العلم، وذلك مـا لا سبيل إليـه إلاَّ بالنـظر الدقيق. واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفاً على ذينك المقامين النظريَّين، فالموقوف عـلى النظريِّ أولى أن يكون نظريّاً، واذا كان كذلك: كان العلم بوجوب النظر نظريّاً لا ضروريّاً. وحينئذ يتحقَّق الإلـزام، فكل ما يجعله الخصم جواباً عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه. وبالله التوفيق.

الفصل التاسع

في حكم الاشياء قبل الشرع

انتفاع المكلَّف بما ينتفع به، إمَّا أن يكون اضطراريًّاً: كالتنفّس في الهواء وغيره، وذلك لا بد من القطع بأنَّه غير ممنوع عنه، إلَّا إذا جوَّزنا تكليف ما لا يطاق.

وإمَّا أن لا يكون اضطرارياً: كأكل الفواكه وغيرها. فعند المعتزلة البصريّة وطائفة من فقهاء الشافعيَّة والحنفيَّة: أنَّها على الإباحة. وعند المعتزلة البغداديَّة وطائفة من الإماميَّة وأبي علي بن أبي هريرة من فقهاء الشافعيّة: أنَّها على الحظر.

وعند أبي الحسن الأشعريّ، وأبي بكر الصيرفيّ، وطائفة من الفقهاء: أنَّها على الوقف.

وهذا الوقف تارة يُفَسَّر بأنَّه: لا حكم. وهذا لا يكون وقفاً، بل قطعاً بعدم الحكم. وتارة: بأنَّا لا ندري هل هناك حكم، أم لا؟.

وإنْ كان هناك حكم، فلا ندري أنَّه إباحة أو حظر؟.

لنا: أنَّ قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع فوجب أن لا يثبت شيء من الأحكام؛ لما ثبت: أن هذه الأحكام لا تثبت إلَّا بالشرع.

أما القائلون بالاباحة فقد تمسَّكوا بأمور ثلاثة:

الأول: ما اعتمد عليه أبو الحسين البصريُّ، وهو: أنَّ تناول الفاكهة مثلاً منفعة خالية عن أمارات المفسدة، ولا مضرَّة فيه على المالك، فوجب القطع بحسنه؛ أمَّا أنَّه منفعة فلا شك فيه، وأما أنَّه خال عن امارات المفسدة، فلأنَّ الكلام فيها إذا كان كذلك.

وأما أنه لا ضرر فيه على المالك فظاهر، وأما أنَّه متى كان كذلك حسن الانتفاع به فلأنَّه يحسن مِنَّا الاستظلال بحائط غيرنا، والنظر في مرآته، والتقاط ما تناثر من حب غَلَّتِه من غير إذنه اذا خلا عن أمارات المفسدة. وإنَّما حسن ذلك: لكونه منفعة خالية عن أمارات المفسدة غير مضرة بالمالك، لأنَّ العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الأوصاف وجوداً وعدماً، وذلك دليل العِلّيَّةِ.

وهذه المعاني قائمة في مسألتنا: فوجب الجزم بالحسن. فإن قلت: هب أنَّكم لم تعلموا فيه مفسدة، ولكنَّ احتمال مفسدة لا تعلمونها قائم، فَلِمَ لا يكونُ ذلك كافياً في القبح؟.

قلت: هذا مدفوع من وجهين:

الأوّل: أنَّ العبرة في قبح التصرُّف بالمفسدة المستندةِ إلى الأمارة فَأمَّا المفسدة الخالية عن الأمارة فلا عبرة بها، ألا تراهم يلومون من قام من تحت حائط لا ميلَ فيه لجوازِ سقوطه، ولا يلومونَه إذَا كانَ الجدار مائلا؟ ويلومون من امتنع عن أكل طعام شهيٍّ لتجويز كونه مسموماً من غير أمارة، ولا يلومونه على الامتناع عند قيام أمارة فعلمنا أنَّ مجرد الاحتمال لا يمنع.

الثاني: لو قبح الاقدام لتجويز كونه مفسدة لقبح الإحجام عنه لتجويز كونه مصلحة، وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما، وهو تكليف ما لا يطاق.

الوجه الثاني في أصل المسألة: أن الله تعالى خلق الطعوم في الأجسام مع إمكان أن لا يخلقها فيها، وذلك يقتضي أنْ يكون له تعالى فيها غرض يخصها، وإلَّا كان عبثاً، ويستحيل أنْ يعود الغرض إلى الله تعالى، لامتناع ذلك عليه، فلا بد وأن يكون الغرض عائداً إلى غيره.

فإمَّا أن يكون الغرض هو: الإضرار، أو الإنفاع، أو لا هذا ولا ذلك.

والأوَّل باطل؛ أمَّا أولاً: فباتّفاق العقلاء. وأمَّا ثانياً: فلأنَّه لا يحصل الضرر إلا بإدراكها، فإذا، كان الضرر مقصوداً، والإدراك من لوازم الضرر، كان مأذوناً فيه؛ لأنَّ لازم المطلوب مطلوب.

ولا يجوز أنْ يكون الغرض أمراً وراء الإضرار والإنفاع، لأنَّه باطل بالاتفاق. فثبت: أن الغرض هو: الإنفاع. وذلك الإنفاع لا يعقل إلَّا على أحد ثلاثة أوجه:

إمّا بأنْ يُدركَها، وإمَّا بأنْ يجتنبها، لكون تناولها مفسدة: يستحقُّ الثواب باجتنابها، وإمّا بأن يستدل بها.

وفي كل ذلك إباحة إدراكها، لأنَّه إنَّما يستحقُّ الثواب بتجَنُّبِها اذا دعت النفس إلى إدراكها. وفيه تقدّم ادراكها، وإنما يستدل بها اذا عرفت، والمعرفة بها موقوفة على إدراكها، لأنَّ الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الادراك. فصح أنَّه لا فائدة فيها إلا إباحة الانتفاع بها.

الوجه الثالث: أنَّه يحسنُ من العقلاء التنفّسُ في الهواء، وأن يُدْخِلُوا منه أكثر مما تحتاج إليه الحياة، ومن رام أن لا يزيد على قدر ما يحتاج إليه عدَّة العقلاء من المجانين. والعلّة في حسنه: أنَّه انتفاع لا نعلم فيه مفسدة، وهي قائمة في مسألتنا، وهذه الدلالة هي عين الدلالة الأولى، واستنشاق الهواء مثال لذلك.

أما القائلون بالحظر، فقد احتجّوا: بأنّه تصرُّف في ملك الغير بغير اذنه: فوجب أن لا يجوز قياساً على الشاهد.

واحتج الفريقان على فساد قولنا: إنّه لا حكم بوجهين:

الأول: أنَّ قولكم لا حكم، هذا حكم بعدم الحكم، والجمع بين إثبات الحكم وعدمه تناقض.

والثاني: أنَّ هذه التصرُّفات، إمّا أنْ تكون ممنوعاً عنها، فتكون على الحظر أو لا تكون: فتكون على الاباحة؛ ولا واسطة بين النفي والاثبات.

والجواب عن الأول: أنَّ الحكم العقليَّ في الأصل ممنوع. سلمناه، لكن لا نسلِّم كونه معلَّلاً بالوصف المذكور. والاعتماد في اثبات العليَّةِ على الدوران العقليِّ، قد أبطلناه.

وعن الثاني: بالقدح فيما ذكروه من التقسيم، ثم بالنقض بالمطعومات المؤذية المهلكة.

وعن حجَّة أصحاب الحظر: بأنَّ الاذن معلوم بدليل العقل، كالاستظلال بحائط الغير، فَلِمَ قلتُم: إنّ هذا القياس لا يدلُّ عليه؟.

وعن التناقض: بأن نقول: أيُّ تناقض في الإخبار عن عدم الاباحة والحظر؟.

وعن الأخير: أنَّ مرادنا بالوقف: أنَّا لا نعلم أنَّ الحكم هو: الحظر أو الإباحة. وان فسرناه بالعلم بعدم الحكم، قلنا: هذا القدر ليس اباحة. بدليل أنَّه حاصل في فعل البهيمة مع أنَّه لا يُسَمّى مباحاً، بل المباح هو: **الذي أعلم فاعله أو دُلَّ على أنَّه لا حرج عليه في الفعل والترك**. واذا بيَّنَّا أنَّه لم يوجد هذا الإعلام لا عقلاً ولا شرعاً: لم يكن مباحاً. والله أعلم.

الفصل العاشر

في ضبط أبواب أصول الفقه

قد عرفت أنَّ أصول الفقه عبارة عن: مجموع طرق الفقه، وكيفيّة الاستدلال بها، وكيفيَّة حال المستدل بها. أما الطرق: فإمّا أن تكون عقليّة، أو سمعيّة:

أما العقليَّة فلا مجال لها عندنا في الأحكام؛ لما بيّنا: أنّها لا تثبت الا بالشرع. وأما عند المعتزلة فلها مجال؛ لأنَّ حكم العقل في المنافع الاباحة، وفي المضارِّ الحظر.

وأما السمعيّة: فاما أن تكون منصوصة، أو مستنبطة.

أمّا المنصوص فهو: إمّا قول أو فعل يصدر عمّن لا يجوز الخطأ عليه. والَّذي لا يجوز الخطأ عليه هو الله تعالى، ورسوله صلى الله عليه وآله وسلّم ومجموع الأمة.

والصادر عن الرسول وعن الأمّة إمَّا قول أو فعل. والفعل لا يدلُّ إلا مع القول، فتكون الدلالة القوليَّة مقدَّمة على الدلالة الفعليَّة.

والدلالة القوليّة: إمّا أن يكون النظر في ذاتها، وهي الأوامر والنواهي وإمّا في عوارضها، إمّا بحسب متعلَّقاتها وهي العموم والخصوص، أو بحسب كيفيّة دلالتها وهي المجمل والمبينَّ. والنظر في الذات مقدَّم على النظر في العوارض.

فلا جرم باب الأمر والنهي مقدَّم على باب العموم والخصوص.

ثم النظر في العموم والخصوص نظر في متعلّق الأمر والنهي، والنظر في

المجمل والمبينّ نـظر في كيفيّة تعلّق الأمـر والنهي بتلك المتعلّقات. ومتعلّق الشيء متقدِّم على النِّسبة العارضة بين الشيء وبين متعلَّقه.

فلا جرم قدمنا باب العموم والخصوص، على باب المجمل والمبـين. وبعد الفراغ منه، لا بدّ من باب الأفعال.

ثم هذه الدلائل قد ترد تارة لإثبـات الحكم، وأخرى لـرفعه. فـلا بد من باب النسخ. وإنَّما قدَّمناه على باب الاجماع والقيـاس؛ لأنَّ الاجماع لا ينسـخ ولا ينسخ به، وكذا القياس. ثم ذكرنا بعده باب الاجماع.

ثم هذه الأقوال والأفعال قد يحتاج إلى التمسُّك بها من لم يشاهـد الرسـول صـلى الله عليه وآلِـهِ وسلَّم ولا أهل الاجمـاع، فـلا تصـل اليـه هـذه الأدلّـة الا بالنقل، فلا بد من البحث عن النقل الذي يفيد العلم، والنقل الذي يفيد الظن وهـو: بـاب الأخبـار. فهـذه جملة أبـواب أصـول الفقـه، بحسب الـدلائــل المنصوصة.

ولما كان التمسّـك بالمنصـوصات إنَّمـا يمكن بواسـطة اللّغات، فـلا بد من تقديم باب اللّغات على الكل.

وأما الدليل المستنبط فهو القياس.

فهذه أبواب طرق الفقه.

وأما باب كيفيَّة الاستدلال بها فهو: باب التراجيح.

وأما باب كيفيَّة حال المستـدلِّ بها: فـالذي ينـزل حكم الله تعالى بـه، ان كـان عالمـاً: فلا بـدّ له من الاجتهـاد، وهـو بـاب شـرائط الاجتهـاد، وأحكـام المجتهدين. وان كان عاميَّاً: فلا بدّ له من الاستفتاء، وهو باب المفتي والمستفتي.

ثم نختتم الأبـواب بـذكـر أمـور اختلف المجتهـدون في كـونها طـرقـاً إلى الأحكام الشرعيَّة.

فهذه أبواب أصول الفقه:

أولهـا: اللّغات، وثـانيها: الأمـر والنهي، وثـالثهـا: العمـوم والخصـوص ورابعها: المُجْمَل والمبـينّ، وخامسهـا: الأفعال، وسـادسها: النـاسخ والمنسـوخ وسـابعهـا: الاجمـاع، وثـامنهـا: الأخبـار، وتـاسعهـا: القيـاس، وعـاشـرهـا: التـراجيح، وحـادي عشرهـا: الاجتهـاد. وثـاني عشـرهـا: الاستفتـاء، وثـالث عشـرهـا: الأمـور التي اختلف المجتهـدون في أنَّها هـل هي طـرق لـلاحكـام الشرعيّة، أم لا؟.

حكم تعلّم اصول الفقه

ولنختم هذا الفصل بذكر بحثين:

الأول: أنَّ تحصيل هذا العلم فرض، والدليل عليه: أنَّ معـرفة حكم الله تعالى في الوقائع النازلة بالمكلَّفين واجبـة، ولا طريق إلى تحصيلهـا إلَّا بهذا العلم وما لا يتأدّى الواجب المطلق إلَّا به، وكان مقدوراً للمكلَّف فهو واجب.

وإنَّما قلنا: **إنَّ معرفة حكم الله تعـالى واجبة** لـلاجماع عـلى أنَّ المكلَّف غير مخيَّر بين النفي والإثبات في الوقائع النازلة، بل لله تعالى في كل واقعة، أو في أكثر الوقائع، أحكام مُعَيَّنة على المكلَّف.

وإنَّمـا قلنا: **إنَّـه لا طريق إلى معـرفة حكم الله تعـالى إلَّا بهذا العلم**؛ لأنَّ المكلَّف إمَّا أنْ يكون عاميّاً أو لا يكون.

فإنّ كان عامِيّاً : ففرضه السؤال لقوله: ﴿**فَـاسْئَلُوا أَهْلَ الـذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُـوْنَ**﴾ [الأنبياء: ٧]. لكنْ لا بـدَّ من انتهـاء السـائلين إلى عـالمٍ وإلّا لزم

الدور أو التسلسل. وعلى جميع التقادير فحكم الله تعالى لا يصير معلوماً.

وان كـان عالمـاً، فالعـالم لا يمكنه أن يعـرف حكم الله تعالى إلاَّ بـطريق؛ لانعقاد الاجماع على أنَّ الحكم بمجرد التشهِّي غير جائز، ولا معنى لأصول الفقـه إلا تلك الطريق.

فثبت أنَّه لا سبيلَ إلَى معرفة حكم الله تعالى، إلاَّ بأصول الفقه.

وأما بيان أنَّ ما يتأدَّى الواجب المطلق إلاَّ بـه وكان مقـدوراً للمكلف كان واجباً، فسيأتي تقريره في باب الأمر ان شاء الله تعالى.

البحث الثاني: أنّه من فروض الكفايات، لأنَّا سنقيم الدلالة ان شـاء الله تعـالى في باب المفتي والمستفتي، عـلى أنَّـه لا يجب عـلى النّـاسِ بـأسـرهم طلبُ الأحكام بالدلائل المفصَّلة، بل يجوزُ الاستفتاء؛ وذلك يدل على أنَّ تحصيـل هذا العلم ليس من فـروض الأعيان، بـل من فروض الكفـايـات، والله تعـالى أعلم بالصواب.

الكلام في اللغات وفيه تسعة أبواب:

الباب الأول

في الأحكام الكُلِّيَّة للّغات

اعلم: أنَّ البحث إمَّا أنْ يقعَ عن ماهيَّةِ الكلام، أو عن كيفيَّةِ دلالته، ولما كانت دلالته وضعيَّة: فالبحثُ إمَّا أنْ يَقَعَ عن الواضعِ، أوْ عن الموضوع، أو عن الموضوع له، أو عن الطريق الَّذي به يُعْرفُ الوضعُ.

النظر الأول

في البحثِ عن مَاهيةِ الكَلامِ

اعلم أنَّ لفظة الكلام عند المحقِّقين مِنَّا تُقَالُ بالاشتراكِ على المعنى القائمِ بالنفسِ، وعلى الأصواتِ المتقطِّعة المسموعة.

والمعنى الأوَّل ممَّا لا حاجة في أصول الفقه إلى البحثِ عنه. إنَّما الَّذي نتكلم فيه القسم الثاني. فقالَ أبو الحسين: الكلام هو: المنتظِمُ من الحروف المسموعَةِ المُتميِّزَةِ المُتَوَاضَعِ عليها، وَرُبَّما زيدَ فيه فقيل: إذَا صَدَرَ عن قادرٍ واحدٍ.

أمّا قَوْلُنَا: المُنْتَظِمُ، فاعلم أنَّه حقيقة في الأجسام، لأنَّ النظامَ هوَ: التأليفُ، وذلكَ لا يَتَحقَّقُ إلا في الأجسام ولكنَّ الأصواتَ المتوالية على السمعِ شُبِّهتْ بِهَا فأُطْلِقَ لفظ المُؤَلَّفِ والمُنْتَظِمِ عليهِ مجازاً.

وقولنا: **من الحروفِ** احترزنا بهِ عن الحرفِ الواحدِ؛ فإنَّ أهلَ اللّغةِ قالوا: أقلُّ الكلامِ حرفان، إمَّا ظاهراً، وإمَّا في الأصل، كقولنا: **قِ، شِ، عِ**، فإنَّه كان في الأصل: قي، وشي وعي. ولهذا يرجع في التثنية اليه فيقال: **قِيَا، عِيَا**، إلاَّ أنَّه أسقطَ الياءَ للتخفيفِ.

وقولنا **المسموعةُ** احتراز عن حروفِ الكتابةِ. وقولنا **المُتَميِّزَةُ** احتراز عن أصواتِ كثيرٍ منَ الطيورِ. وقولنا **المتواضع عليهَا** احتراز عن المهملاتِ.

وقولنا: **إذا صدرَ عن قادر واحد** احتراز عمَّا إذَا صدرَ كلُ واحدٍ من حروف الكلمةِ عن قادرٍ آخر، نحو أن يتكلَّم أحدُهم بالنون من نَصَرَ، والثاني بالصادِ، والثالث بالراءِ، فإنَّ ذلكَ لا يُسمَّى كلاماً.

واعلم أنَّ هذا الحدَّ يقتضِي أمرينِ:

أحدهما: كونُ الكلمةِ المفردة كلاماً، وهو قول الأصوليِّين.

والنحاةُ أجمعوا على فسادِ ذلكَ، وقالوا: إنّ لفظ الكلامِ مخصوص بالجملةِ المفيدةِ، ونقلوا أيضاً فيه نصّاً عن سيبويهِ. وقولُ أهلِ اللّغةِ في المباحثِ اللّغوية راجحٌ على قولِ غيرِهم.

الثاني: أنَّ قولهُ: **أقلُّ الكلامِ حرفانِ إمَّا ظاهراً أو في الاصل** يُشْكِلُ بلام التمليكِ، وباءِ الالصاقِ، وفاء التعقيب، فإنَّها أنواعُ الحَرف الَّذِي هوَ قسيمُ الاسمِ، وكلُّ حرفٍ كَلمة، وكلُّ كلمةٍ كلام، مَعَ أنَّها غيرُ مركَّبةٍ.

فإنْ قلتَ: الحركةُ في الحقيقةِ حرف، فإذَا ضُمَّتَ الحركةُ إلى الحرفِ كانَ المجموعُ مركباً.

قلتُ: هذا على بعده لو قَبِلْنَاهُ: بقيَ الإشكالُ بالياءِ من غِلامي، **ونون التنوين، ولامِ التعريفِ**، فإنَّها حروف مفرَدة خالية عن الحركاتِ، وهي مفيدة.

فالأولى أنْ نساعدَ أهلَ النحوِ، ونقولَ: كـلُّ منطوقٍ بِـهِ دَلَّ بالاصـطلاحِ على معنى فَهُوَ: كَلِمَة.

فهـذا يتناولُ الحـرفَ الخالي عن الحـركةِ والحـرفَ المُتَحـرِّكَ، والمُـرَكَّبَ من الحروفِ.

وأمّـا الكـلامُ فهـوَ: الجملةُ المفيـدةُ: وهيَ: إمَّـا الجملةُ الاسميَّـةُ كقـولنـا: زيـد قـائم، أو الفعليّةُ كقـولنَا: قـامَ زيدٌ، وإمّـا مُـركَّبُ من جملتـين وهي الشـرطيَّـة كقولكَ: إنْ كانتْ الشمسُ طالعة، فالنهارُ موجود.

قَـالَ ابنُ جِنِّي: الكلامُ يخـرجُ عن كونِـهِ كلامـاً تـارة بـالنقصـانِ، وتـارة بـالـزيـادة. أمَّـا بـالنقصـان فـاذا قلتَ: قـامَ زيـدٌ، ثم أسقـطت اسم زيـدٍ، واقتصرت على مجرّدِ قولك قامَ لم يبقَ كلاماً.

وأمـا بالـزيـادةِ فـإنَّـك إذَا أدْخَلْتَ عـلى تِلْكَ الجملةِ صيغـةَ الشـرطِ حتّى صارتْ هكذا: إنْ قَامَ زيد، فإنَّهُ لأجلِ هذه الـزيادةِ خـرجَ عن كونِـهِ كلامـاً؛ لأنّه لا يكونُ مفيداً ما لم يُضَمَّ اليهِ غيرُه.

النظر الثاني

في البحثِ عن الواضِع

كونُ اللّفظِ مفيداً للمعنى: إمَّا أنْ يكونَ لذاتِهِ، أو بـالوضـعِ: سواء كـان الوضعُ من الله تعالى أو من الناس، أو بعضه من الله تعالى وبعضـه من الناس. فهذه احتمالات أربعة:

الأوّل: مذهبُ عبَّادِ بنِ سليمانَ الصَيْمَريِّ.

والثاني: وهو القولُ بالتوقيفِ: مذهبُ الأشعريِّ وابنِ فُوْرَكَ.

والثالث: وهو القولُ بالاصطلاحِ: مذهبُ أبي هاشمٍ وأتباعِهِ.

والرابعُ: هوَ القولُ بأنَّ بعضَهُ توقيفيٌّ، وبعضُهُ اصطلاحيٌّ، وفيه قولانِ: منهم من قالَ: ابتداءُ اللّغاتِ يقعُ بالاصطلاحِ، والباقي لا يمتنعُ أنْ يحصلَ بالتوقيفِ.

ومنهم من عَكَسَ الأمر، وقالَ: القَدْرُ الضروريُّ الذي يقعُ بهِ الاصطلاحُ توقيفيٌّ، والباقي اصطلاحيٌّ وهو قولُ الأستاذِ أبي اسحاق.

وأمّا جمهورُ المحقّقين فقد اعترفوا بجوازِ هذهِ الأقسامِ، وتوقّفُوا عن الجزْمِ.

والّذي يدلُّ على فسادِ قولِ عَبَّاد بنِ سليمانَ: أنَّ دلالةَ الألفاظ لو كانتْ ذاتيَّة لَمَا اختلفتْ باختلافِ النواحي والأممِ، ولاهتَدى كلُّ انسانٍ إلى كُلِّ لغةٍ، وبطلانُ اللّازمِ يدلُّ على بطلانِ المَلزومِ.

واحتجَّ عَبَّادٌ بأنَّهُ: لَوْ لَمْ يكنْ بينَ الاسماءِ والمُسَمَّيَاتِ مناسبةٌ بوجهٍ مَّا لكانَ تخصيصُ الاسمِ المعيَّنِ بالمُسَمَّى المُعَيَّنِ ترجيحاً لأحدِ طرفي الجائزِ على الآخرِ من غيرِ مرجِّحٍ، وهو محالٌ.

وان حصلتْ بينهُما مناسبةٌ فذلكَ هُوَ المطلوبُ.

والجوابُ: إنْ كانَ الواضعَ هوَ اللهُ تعالى: كانَ تخصيصُ الاسمِ المعيَّنِ بالمُسَمّى المعيَّنِ: كتخصيصِ وجودِ العالمِ بوقتٍ مقدَّرٍ دونَ ما قبلَهُ أو ما بعدَهُ.

وان كانَ الناسَ: فيُحْتَمَلُ أنْ يكونَ السببُ خطور ذلك اللّفظِ في ذلكَ الوقتِ بالبالِ دونَ غيرِهِ؛ كما قلنا في تخصيصِ كُلِّ شخصٍ بعلمٍ خاصٍّ، من غيرِ أنْ يكونَ بينهمَا مناسبة.

وأمّا الّذي يدلُّ على إمكانِ الأقسامِ الثلاثةِ فهو: أنَّ الله تعالى قادرٌ على أنْ

يَخْلُقَ فيهم علماً ضروريّاً بالألفاظِ والمعاني، وبأن واضعاً وَضَعَ تلكَ الألفاظَ لتلكَ المعاني. وعلى هذا التقدير: تكون اللّغاتِ توقيفيَّة.

وأيضاً: فيصحُّ من الواحدِ منهم أنْ يضعَ لفظاً لمعنى، ثمَّ إنَّـهُ يُعَرِّفُ الغَـيْرَ ذلك الوضعَ بالايماءِ والاشارةِ، ويساعدُهُ الآخرُ عليهِ، ولهـذا قيل: لـو جُمِعَ جَمْـعٌ من الأطفالِ في دارٍ بحيثُ لا يسمعونَ شيئاً من اللّغاتِ، فاذا بلغوْا الكِبَـرَ لا بدَّ أن يُحْدِثُوْا فيما بينهم لغة يخاطبُ بِهَا بعضُهم بعضاً، وبهذا الطريقِ يتعلَّم الطفـلُ اللّغةَ من أبويهِ، ويُعَرِّفُ الأخرسُ غيرَهُ ما في ضميره.

فثبتَ إمكـانُ كونِهَا اصـطلاحيَّة. واذا ثبتَ جـوازُ القسمـين: ثبتَ جـواز القسم الثالثِ وهوَ: أنْ يكونَ البعضُ توقيفيّاً، والبعضُ اصطلاحياً.

ولما كُنَّا لا نجـزمُ بأحـدِ هذهِ الثـلاثةِ، فـذلكَ يكفي فيـهِ الطعنُ في طـرقِ القاطِعينَ.

احتجَّ القائلونَ بالتوقيفِ بالمنقولِ، والمعقولِ.

أمَّا المنقولُ فمن ثلاثةِ أوجهٍ:

أحدُهَا: قولُه تَعَالَى: ﴿وعلَّم آدم الأَسْماءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]؛ دلَّ هـذا عـلى أنَّ الأسماءَ تـوقيفيَّةٌ. واذا ثبتَ ذلـكَ فـي الأسـماءِ ثبتَ أيضـاً في الأفعـالِ والحروفِ من ثلاثة أوجه:

الأول: أنَّه لا قائلَ بالفرقِ.

والثاني: أن التكلّمَ بالأسماءِ وحدها مُتَعَذِّرٌ، فلا بدّ مـع تعليمِ الأسماءِ من تعليمِ الأفعَالِ والحروفِ.

والثالث: أنَّ الاسمَ إنَّما سُمِّيَ اسماً: لكونِهِ عَلامـة عَلَى مُسَمَّـاهُ، والأفعال والحروف كذلكَ، فهي اسماءأيضاً.

وأما تخصيصُ لفظِ الاسمِ ببعض الأقسامَ فهذا عرفُ أهلِ اللّغةِ والنحو.

وثـانيَها: أنَّ الله تعـالى ذَمَّ أقـوامـاً عـلى تسميتهم بعضَ الأشيـاءِ من غـيرِ توقيفٍ بقولِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتَمْ وآباؤُكُم مـا أَنزَلَ الله بِهَـا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣]؛ فَلَوْ لَمْ يكنْ ما جُعِلَ دَالاًّ عـلى غيرِهـا من الاسماءِ توقيفاً لما صحَّ هذا الذمُّ.

وثالثها: قوله تعـالى: ﴿وَمِنْ آياتِـهِ خَلْقُ السَّماواتِ والأَرْضِ واخْتِـلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وأَلْـوانِكُمْ﴾ [الـروم: ٢٢]: ولا يجـوزُ أَنْ يكـونَ المـرادُ منـهُ اختـلاف تأليفاتِ الألْسِنَةِ وتركيباتِها؛ لأنَّ ذلـكَ فـي غيرِ الألسُنِ أبلغُ وأجمـلُ، فلا يكـونُ تخصيصُ الألْسُنِ بالذكرِ مراداً: فبقيَ أَنْ يكونَ المرادُ اختلافَ اللّغاتِ.

وأمَّا المعقولُ فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

أحدهما: أنَّ الاصطلاحَ إنَّمَا يكونُ بأَنْ يُعَرِّف كُلُّ واحدٍ مِنْهُمْ صاحبَه ما في ضميرِهِ، وذلكَ لا يُعْرَفُ إلا بطريقٍ: كالألفاظِ والكتابةِ.

وكيفَـمَا كانَ فـإنَّ ذلكَ الـطريقَ لا يفيدُ لـذاتِهِ؛ فَهُـوَ: إمَّا بـالاصـطلاح، فيكونُ الكلامُ فيهِ كما في الأوَّلِ، ويلزمُ التسلسلُ. أو بالتوقيفِ. وهو المطلوبُ.

وثانيها: أنَّها لو كانتْ بالمُوَاضَعَـةِ لارتفع الأمـانُ عن الشرعِ؛ لأنَّها لعلَّهـا على خلافِ ما اعتقدنَاهَا؛ لأنَّ اللّغاتِ قد تَبدَّلَتْ.

فإن قلت: لَوْ وَقَعَ ذلكَ لاشْتَهَرَ. قلت: هذا مبنيٌّ علَى أنَّ الواقعةَ العظيمةَ يجبُ اشتهارُهَا، وذلك يَنْتَقِضُ بسائـرِ معجزاتِ الـرَسُوْلِ، وبـأمرِ الاقـامةِ: أنَّها فُرَادَى أَوْ مُثَنَّاة.

أما القائلونَ بالاصطلاحِ فقد تمسَّكُوْا بالنصِّ، والمعقولِ:

أمَّا النصُّ فقولُه تَعَالَى: ﴿وما أَرْسلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ إلاَّ بِلسانِ قَوْمِهِ﴾ [ابراهيم: ٤] فهذا يَقْتَضي تَقَدُّمَ اللّغَةِ على بِعْثَةِ الرَسُوْلِ؛ فلو كانتْ اللّغَةُ توقيفيَّة والتوقيفُ لا يحصَلُ إلاَّ بالبعثَةِ: لزم الدورُ، وهو محالُ.

وأما المعقولُ فَهُوَ: أنَّهَا لَوْ كانتْ توقيفية لكانَ إمَّا أنْ يقالَ: إنَّهُ تعالى يَخْلُقُ العلمَ الضروريَّ بأنَّه تَعَالَى وَضَعَهَا لتلكَ المعاني، أو لا يكونُ كذلك.

والأول: لا يَخْلُوْ إمَّا أنَ يقالَ: إنَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ ذلكَ العلمَ في عاقلٍ؛ أو في غير عاقلٍ.

وباطل أنْ يُخْلُقَهُ تعالى في عاقلٍ؛ لأنَّ العلمَ بأنَّه تَعَالَى وَضَعَ تلكَ اللّفْظَةَ لِذَلِكَ الْمَعْنَى، يَتَضَمَّنُ العِلْمَ بِهِ تَعَالَى؛ فَلَوْ كانَ ذَلِكَ العلمُ ضرورياً لكَانَ العلمُ بِهِ تَعَالَى ضَرُورِيَّاً؛ لأنَّ العلمَ بصفَةِ الشيءِ مَتَى كَانَ ضَرُوْرِيّاً: كانَ العلمُ بِذَاتِهِ أولَى أنْ يكونَ ضرورياً، ولَوْ كانَ العلمُ بِهِ تَعَالى ضرورياً: لبطَلَ التكليفُ؛ لكنَّ ذلكَ باطل؛ لِمَا ثبتَ: أنَّ كُلَّ عاقلٍ فَإِنَّهُ يَجِبُ أنْ يكونَ مُكَلَّفاً.

وباطل أنْ يَخْلُقَهُ فِيْ الْعَاقِلِ؛ لأنَّهُ مِنَ البَعِيْدِ أنْ يَصِيْرَ الانسانُ غَيْرُ العاقلِ عالماً بِهذهِ اللّغَاتِ العجيبةِ، والتركيباتِ النادرةِ اللَّطِيْفَةِ.

وأمَّا الثاني وهوَ: أنْ لا يَخْلُقَ الله تَعَالَى العلمَ الضروريَّ بوضعِ تلكَ الألفاظِ لِتِلْكَ المَعَاني فَحِيْنَئِذٍ: لا يَعْلَمُ سَامِعُهَا كَوْنَهَا مَوْضُوْعَةً لتلكَ المعاني إلاَّ بطريقٍ آخرَ. والكلامُ فيهِ كالكلامِ في الأوَّلِ فيلزمُ: إمَّا التسلسلُ، وإمَّا الانتهاءُ إلى الاصطلاح.

هذَا مُلَخَّص ما عَوَّلَ عليهِ ابْنُ مَتُّوْيَه في التذكرةِ.

واحتجَّ الأستاذُ أبو اسحاقَ على قولهِ: بأنَّ الاصطلاحَ لا يصحُّ إلاَّ بأنْ يُعَرِّفَ كلُّ واحدٍ مِنْهُمْ صَاحِبَهُ مَا فِي ضَمِيْرِهِ فَإِنْ عَرَّفَهُ بأمرٍ آخر اصطلاحيٍّ: لَزِمَ التَسَلْسُلُ.

فثبت: أنّه لا بدَّ في أوّل الأمـرِ منَ التوقيفِ. ثُمَّ بَعْـدَ ذلكَ، لا يمتنـعُ أنْ تَحْدُثَ لغاتٌ كثيرةٌ بسببِ الاصطلاحِ، بل ذلكَ معلومٌ بالضرورةِ، ألا تَـرَى أنَّ النـاسَ يُحْدِثُـوْنَ في كلِّ زمـانٍ ألفاظـاً ما كـانُوْا يَسْتَعْمِلُوْنَهَا قبـلَ ذلـكَ!؟. فهـذا مجموعُ أدِلَّةِ الجَازِمِيْنَ..

والجوابُ عن التمسّكِ بقوله تَعَـالَى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] أن نقولَ: لِمَ لَا يجوزُ أنْ يكونَ المرادُ من التعليمِ: أنَّه تعالى ألْهَمَهُ الاحتياجَ إلى هذهِ الألفاظِ، وأعطاهُ من العلوم ما لأجلِهَا قَدَرَ على هذا الوضع.

وليسَ لأحدٍ أنْ يقولَ: التعليمُ ايجادُ العلمِ. بل التعليمُ: فعلٌ صالحٌ لأن يَتَـرتَّبَ عليهِ حصـولُ العلم. ولـذلـكَ يقـالُ: عَلَّمْتُـهُ فلـم يَتَعَلَّمْ؛ ولـو كـان التعليم: ايجادَ العلمِ لما صَحَّ ذلك.

سَلَّمنا أنَّ التعليمَ: ايجادُ العلمِ، ولكنَّ العلمَ الَّذِيْ يَكْتَسِبُهُ العبـدُ مخلوقٌ لله تعالى فالعلمُ الّذِيْ يحصلُ بعدَ الاصطلاحِ يكونُ من خلقِ اللهِ تعالى.

فقـوله تعالـى: ﴿وَعَلَّمَ﴾ لا يُنَافِي كَوْنَهُ بالاصطلاحِ.

سَلَّمنَـا ذلـكَ؛ فَلِمَ لَا يجـوزُ أنْ يكـونَ المـرادُ مِنَ الاسماءِ العـلامَـاتُ والصفـاتُ؟ مثل أنْ يقـالَ: إنَّه تعـالى عَلَّم آدمَ عليهِ السـلامُ: أنَّ الخيـل تصلحُ للكـرِّ والفرِّ، والجمـالَ للحملِ، والثيـرانَ للزرعِ؛ وذلكَ لأنَّ الاسمَ مشتق من السِمَةِ أو من السُموِّ، وعلَى التَقْدِيْرَيْنِ: فكلُّ مَا يُعَرِّفُ عن مَاهِيَّةِ شيء ويَكْشِفُ عَنْ حَقِيْقَتِهِ: كانَ اسماً له.

وأما تخصيصُ لفظِ الاسم بِهَذِهِ الألفاظِ فهذا عرفٌ حادثٌ.

سَلّمنـا أنَّ المرادَ من الأسماء الألفاظُ؛ فَلِمَ لَا يجـوزُ أنْ يقـالَ: إنّها كـانتْ

موضوعة بالاصطلاحِ من خلق خَلَقَهُ اللهُ تعالى قبلَ آدمَ عليـه السلام فعلّمـه الله مَا تواضعَ عليهِ غيرُه!؟.

وعن الثاني: أنَّهم إنَّما استحقّـوْا الذَمّ لإطـلاقِهِمْ لفظَ الإلهِ عـلى الصنمِ، مع اعتقادِ تحقُّقِ مُسَمّى الإِلَهيَّةِ فِيْهَا.

وعن الثالث: أن اللِّسانَ اسم للجارحةِ المَخْصُـوْصَـةِ، وهـيَ غـيرُ مرادةٍ بالاجماع فلا بدَّ من المجازِ، فلَيْسُوْا بصرفِهِ إلى اللّغاتِ أولى مِنّا بصرفِهِ إلى القدرةِ علَى اللّغاتِ أو إلى مَخَارجِ اللّغاتِ.

وعن الـرابع: أنّـه باطـلٌ بِتَعَلّم الولـدِ اللّغَةَ من والـدَيْهِ، فـإنَّ ذلكَ ليسَ مسبوقاً. بالتَوْقيفِ.

سَلَّمْنَا أنَّه لا بدَّ قَبْلَ الاصطلاح من لغةٍ أخـرَى لِيَصْطَلِحُـوا بِهَا عَـلَى تِلْكَ اللّغَـةِ الثَانيـةِ فَلِمَ لا يَجُوْزُ أنْ تكـونَ هَذِهِ اللّغَـاتُ الَّتِي نتكلَّمُ بها الآنَ تَوْقيفِيَّـةً؟ لاحتمـال أنْ يقالَ: كـانَ قبلَ اللّغـاتِ لغة أخـرى، وأنَّها كانتْ تـوقيفيَّة. ثم إنَّ الناسَ بتلكَ اللغة اصطلحُوْا على وضع اللّغات .

فإنْ قلتَ: إذَا كانَ لَا بُدَّ مِنَ الاعترافِ بلغةٍ توقيفيَّـةٍ فلنعترفْ بكـونِ هَذِهِ اللّغاتِ تَوْقِيْفِيَّـة، ولنسقط من البين تلكَ الـواسطة المجهـولةَ. قلتُ: كـلامُنَا في الجزمِ، وما ذكرتَهُ ليسَ من الجزمِ في شيءٍ.

وعن الخـامسِ: أنَّـه لَـوْ وَقَـعَ التَغْيِـيْرُ فِيْ هـذِهِ اللّغَـةِ لاشْتَهَـرَ. ونَقْضُـهُ بمعجزاتِ الرسُوْلِ، وأنَّ الإقامـةَ فُرَادَى أوْ مُثَنَّـاةً فسيجيءُ الجوابُ عنـهُ في بابِ الأخبارِ ان شاء الله تعالى.

أمَّا الَّذِي احتجَّ بِهِ القائلونَ بالاصطلاح فالجوابُ عَمَّا تَمَسَّكُوْا به أولاً:

أنَّ الحجَّةَ إنَّما تَتِمُّ لَوْ لَمْ يحصلْ التوقيفُ إلاَّ ببعْثَةِ الرُسُلِ، وذلك ممنوع.

وعن الثاني: أنَّه تعالى خَلَقَ فيهم عِلْماً ضروريّـاً: بأنَّ واضعـاً وضَعَ هـذهِ الألفاظَ بازاءِ تلكَ المعاني، وَإنْ كانَ لا يخلقُ فيهم العلمَ بـأنَّ ذلكَ الـواضعَ هـو الله تعالى.

سلَّمنـا أنَّه تعـالى يخلقُ فيهم العلمَ بأنَّ ذلـكَ الواضـعَ هـو الله تعـالى فَلِمَ قلتَ: إنَّهُ باطلٌ!؟.

قوله: لأنَّه ينافِي التكليفَ.

قلنا: إنَّه ينافي التكليفَ بمعرفة الله تعالى ولا ينافي التكليفَ بسائرِ الأشياءِ.

سلَّمنا أنَّه لا يخلقه في العاقلِ فَلِمَ لا يخلُقُهُ في غيرِ العاقـلِ؟. ولِمَ لا يجوزُ في المجنونِ أنْ يَعْلَمَ بالعلمِ الضروريِّ بعضَ الأحكامِ الدَقيقةِ!؟.

فهـذا هـو الجـوابُ عن وجـوهِ القــاطعـينَ. وَمَتَى ظَهَـرَ ضَعفُهـا: وجب التوقُّفُ. والله أعلم.

النظر الثالث

في البحثِ عنِ الموضوعِ

اعلم أنَّ الانسـانَ الـواحـد لـما خُلِقَ بِحَيْثُ لا يُمْكِنُـهُ أنْ يَسْتَقِـلَّ وحـده باصلاحِ جميـعِ ما يحتـاجُ إلَيْهِ، فـلا بدَّ مِنْ جمـعٍ عظيمٍ ليُعِـينَ بعضُهم بعضاً، حَتّى يَتِمْ لِكُـلِّ واحدٍ منهم مـا يحتاجُ إلَيْـهِ فاحتـاجَ كلُّ واحـدٍ منهم إلَى أنْ يُعَرِّفَ صاحبَهُ ما في نفسِهِ من الحاجاتِ.

وذلكَ التعريفُ لا بدَّ فيهِ من طريقٍ، وكان يُمْكِنُهم أنْ يَضَعُوْا غيرَ الكـلامِ مُعَرِّفاً لما في الضميرِ: كـالحركـاتِ المخصوصـةِ بالأعضـاءِ المخصوصـةِ مُعَرِّفـاتٍ

لأصنافِ الماهِيَّاتِ؛ إلَّا أنَّهم وجدوْا جعلَ الأصواتِ المُتَقَطِّعَةِ طريقاً إلى ذلك، أولَى من غيرِها لوجوه:

أحدها: أنَّ ادخالَ الصوتِ في الوجودِ أسهلُ من غيرِهِ؛ لأنَّ الصوتَ إنَّما يَتَوَلَّدُ في كيفيَّة مخصوصةٍ في إخراجِ النَفَسِ، وذلكَ أمرٌ ضروريٌ، فَصَرْفُ ذلك الأمرِ الضروريِّ إلَى وجهٍ يُنْتَفَعُ به انتفاعاً كُلِّيّاً، أولَى من تكلُّفِ طريقٍ آخرَ قد يشقُّ على الانسانِ الاتيانُ بِهِ.

وثانيها: أنَّ الصوتَ كَمَا يدخلُ في الوجودِ يَنْقَضِي: فيكونُ موجوداً حالَ الحاجةِ، ومعدوماً حالَ الاستغناءِ عنهُ.

وأما سائر الأمور فإنَّها قَدْ تَبْقى ورُبَّمَا يقفُ عَلَيْهَا من لا يُرَادُ وقوفُهُ عليهَا.

وأما الاشارةُ فإنَّها قاصرةٌ عن افادةِ الغرضِ؛ فإنَّ الشيءَ رُبَّمَا كانَ بحيثُ لا يمكنُ الاشارةُ اليهِ حِسَّاً: كذاتِ الله تعالى وصفاتِهِ.

وأمَّا المعدوماتُ فتعذُّرُ الاشارةِ إليهَا ظاهرٌ.

وأما الأشياءُ ذوات الجهات فكذلكَ أيضاً؛ لأنَّ الإشارةَ إذَا تَوَجَّهَتْ إلَى محلٍّ فيهِ لونٌ وطعمٌ وحركةٌ لم يكنْ انصرافُهَا إلَى بعضِهَا أولَى منَ البعضِ.

وثالثها: أنَّ المعانيَ الَّتي يُحْتَاجُ إلى التعبيرِ عنها كثيرةٌ جدّاً فَلَوْ وَضَعْنَا لِكُلِّ واحدٍ مِنْهَا علامةً خاصَّةً لكثُرَتْ العَلاماتُ: بحيثُ يعسرُ ضبطُهَا، أو وقوعُ الاشتراكِ في أكثرِ المدلولاتِ. وذلكَ مِمَّا يُخِلُّ بالتفهيمِ.

فلهذهِ الأسبابِ وغيرِهَا، اتَّفَقُوْا على اتِّخاذِ الأصواتِ المُتَقَطِّعَةِ مُعَرِّفَاتٍ للمعاني، لا غير.

النظر الرابع

في البحثِ عن الموضوعِ له

وفيه أبحاث أربعة:

الأول: الأقربُ أنَّه لا يجبُ أنْ يكونَ لكلِ معنى لفظٌ يدلُّ عليهِ. بلْ ولا يجوزُ؛ لأنَّ المعانيَ الَّتي يمكنُ أنْ يُعْقَلُ كل واحدٍ منهَا غيرُ متناهيةٍ فلو وجبَ أنْ يكونَ لكلِّ معنى لفظٌ يدل عليه لكانَ ذلكَ إمَّا على الانفرادِ، أو على الاشتراك. والأوَّلُ باطلٌ؛ لأنَّه يُفْضِي إلَى وجودِ ألفاظٍ غيرِ متناهيةٍ.

والثاني باطلٌ أيضاً؛ لأنَّ تلكَ الألفاظَ المشتركةَ إمَّا أنْ يوجدَ فيهَا ما وُضعَ لمعانٍ غيرِ متناهيةٍ، أو لا يكونُ كذلكَ.

والأوّلُ باطلٌ لأنَّ الوضعَ لا يكونُ إلَّا بعدَ التَعَقّلِ. وَتَعقّلُ أمورٍ غير متناهيةٍ على التفصيلِ مُحالٌ في حقنا. وإذَا كانَ كذلكَ: امتنعَ مِنَّا وقوعُ التخاطُبِ بمثلِ ذلكَ اللفظِ.

والثاني يقتضِي أن تكونَ مدلولاتُ الألفاظِ متناهية؛ لأنَّ الألفاظَ إذَا كانتْ متناهية، ومدلولُ كلِّ واحدٍ منها متناهٍ، فَضَمُّ المتناهِي إلى المتناهِي مراتٍ متناهية لا يفيدُ الا التناهيَ. فكانَ الكلُّ متناهياً: فمجموعُ ما لا نهايةَ لهُ غيرُ مدلولٍ عليه بالألفاظ.

إذَا ثبتَ هذا الأصلُ فنقولُ: المعاني علَى قسمينِ: منهَا ما تكثرُ الحاجةُ إلى التعبيرِ عنهُ، ومنهَا ما لا يكونُ كذلكَ.

فالأوَّلُ: لا يجوزُ خُلُوُّ اللّغَةِ عنْ وضعِ اللّفظِ بازائِهِ؛ لأنَّ الحاجةَ لما كانتْ شديدة كانتْ الدواعيْ إلى التعبيرِ عنهَا متوفِّرة، والصوارفُ عنهَا زائلةٌ. ومع توفّرِ الدواعيْ إلي التعبير عنها، وارتفاع الصوارف يجبُ الفعلُ.

وأمّا الأمورُ الَّتي لا تشتدُّ الحاجةُ إلى التعبيرِ عنهَا فإنَّـه يجوزُ خُلُوُّ اللّغـةِ عنِ الألفاظِ الدالَّةِ عليهَا.

البحث الثاني: في أنَّه ليسَ الغـرضُ من وضعِ اللّغـاتِ أنْ تفادَ بـالألفاظِ المفردةِ معانيْهَا.

والدليلُ عليهِ: أنَّ إفادةَ الألفاظِ المفردةِ لمسمَّياتِها موقوفة على العلمِ بكونها موضوعة لتلكَ المسمَّياتِ، المتوقِّفِ على العلمِ بتلك المسميات فلو استفيدَ العلمُ بتلكَ المسمَّيـاتِ مـن تلكَ الألفاظِ المفـردة: لزمَ الدورُ.

بل الغرضُ من وضعِ الألفاظِ المفردةِ لمسمَّياتِهَا: تمكينُ الانسـانِ من تَفَهّمِ ما يتركّبُ من تلكَ المسمَّياتِ، بواسطةِ تركيبِ تلكَ الألفاظ المفرَدةِ.

فانْ قلتَ: ما ذكرتَهُ في المفـرداتِ قائمٌ بعينـه في المركَّبـاتِ؛ لأنَّ المركَّبَ لا يفيدُ مدلولَهُ إلَّا عندَ العلمِ بكونِ ذلكَ اللَّفظِ المركَّبِ موضوعاً لذلـكَ المدلـولِ، وذلكَ يستدعي سبقَ العلمِ بذلكَ المدلولِ. فلو اسْتُفِيْـدَ العلمُ بذلـكَ المدلـولِ من ذلكَ اللَّفظِ المركَّبِ: لزم الدور.

قلتُ: لا نَسلّمُ أنَّ الألفاظَ المركَّبَة لا تفيدُ مـدلولَهـا إلَّا عندَ العلمِ بكـونِ تلكَ الألفاظِ المركَّبةِ موضوعة لذلكَ المدلولِ.

بيـانه: أنَّـا متى علمنَا كـونَ كلِّ واحـدٍ من تلكَ الألفاظ المفـردةِ موضـوعاً لتلكَ المعاني المفردةِ، وعلمْنا أيضاً كـونَ حركـاتِ تلكَ الألفاظِ دالَّـة على النِّسَبِ المخصوصةِ لتلكَ المعاني، فَاذَا توالتْ الألفاظُ المفردةُ بحركـاتِهَا المخصـوصةِ عـلى السمـع: ارتسمتْ تلكَ المعانِي المفـردةُ مع نسبـةِ بعضِهَا إلى بعضٍ في الـذهنِ. ومتى حَصَلَتْ المفرداتُ مع نِسَبهَا المخصوصةِ في الذِّهنِ: حصـلَ العلمُ بالمعـاني المركَّبةِ لا محالةَ.

فظهرَ: أنَّ استفادَة العلمِ بالمعاني المركَّبةِ لا تَتوقَّفُ على العلمِ بكونِ تلكَ الألفاظِ المركَّبة موضوعة لَهَا. والله أعلم.

البحث الثالث: في أنَّ الألفاظَ ما وُضِعَتْ للدلالةِ على الموجوداتِ الخارجيَّةِ بلْ وُضِعَتْ للدلالةِ على المعاني الذهنيَّةِ.

والدليلُ عليهِ: أمَّا في الألفاظِ المفردةِ فلأنَّا إذَا رأينَا جسماً من بعيدٍ، وظننَّاهُ صخرة: سَمَّيناهُ بهذا الاسمِ، فإذَا دَنَوْنَا منهُ وعَرَفْنَا أنَّهُ حيوانٌ، لكنَّا ظننَّاهُ طيراً: سمَّيناهُ بهِ، فإذَا ازدادَ القربُ وعرفنا أنَّه انسانٌ: سمَّيناهُ به. فاختلافُ الأسامي عندَ اختلافِ الصورِ الذهنيَّةِ، يدلُّ على أنَّ اللَّفظَ لا دلالةَ له إلَّا عليهَا.

وأمَّا في المركَّباتِ فلأنَّكَ إذَا قلتَ: قامَ زيد، فهذا الكلامُ لا يفيدُ قيامَ زيدٍ، وإنَّما يفيدُ: أنَّكَ حكمتَ بقيامِ زيدٍ، وأخبرتَ عنهُ. ثم إنْ عرفنَا انَّ ذلكَ الحكمَ مبرءٌ عن الخطأِ فحينئذٍ: نَسْتَدِلُّ بهِ على الوجودِ الخارجِيِّ؛ فَأمَّا أنْ يكونَ اللفظُ دالًّا على ما في الخارجِ فلا. والله أعلم.

البحث الرابع: في أنَّ اللَّفظَ المشهورَ المتداوَلَ بينَ الخاصَّةِ والعامَّةِ، لا يجوزُ أن يكونَ موضوعاً لمعنى خفيٍّ لا يعرفُهُ إلا الخواصُّ مثاله: ما يقوله مُثْبِتُو الأحوالِ من المتكلِّمينَ: أنَّ الحركةَ معنى يُوْجِبُ للذاتِ كونُهُ مُتَحَرِّكاً.

فنقول: المعلومُ عندَ الجمهورِ ليسَ إلَّا نفسَ كونِه مُتَحَرِّكاً، فأمَّا أنَّ مُتَحَرِّكِيَّتَهُ حالة معلَّلةٌ بمعنى، وأنَّها غيرُ واقعةٍ بالقادرِ فذلكَ لو صحَّ القولُ به لما عرفهُ إلَّا الأذكياءُ من الناسِ بالدلائلِ الدقيقةِ، ولفظةُ الحركةِ لفظةٌ متداوَلَةٌ فيما بينَ الجمهورِ من أهلِ اللّغةِ.

وإذا كانَ كذلكَ: امتنعَ أن يكونَ موضوعاً لذلكَ المعنى. بَلْ لا مُسَمّى للحركةِ في وضعِ اللّغةِ إلَّا نفس كونِ الجسمِ منتَقِلاً لا غيرُ. والله أعلمُ.

النظر الخامس

فيما بِهِ يُعْرَفُ كونُ اللَّفْظِ موضوعاً لمعنَاهُ

لَمَّا كانَ المرجعُ في معرفةِ شرعِنَا إلى القرآنِ والأخبارِ، وهُمَا واردانِ بلغةِ العربِ ونحوِهِمْ وتصْرِيْفِهِمْ كانَ العلمُ بشرعِنَا موقوفاً على العلمِ بهذِهِ الأمورِ؛ **وما لا يَتِمُّ الواجبُ المطلَقُ إلا بِهِ، وكانَ مقدوراً للمكلَّفِ فهو واجبٌ.**

ثم: الطريقُ إلى معرفةِ لغةِ العربِ ونحوِهِمْ وتصريفِهِمْ إمَّا العقلُ، وَإمَّا النقلُ، أو ما يتركَّبُ منهما.

أمَّا العقلُ: فلا مجالَ لهُ في هذِهِ الأشياءِ؛ لِمَا بَيَّنَّا: أنَّها أمور وضعِيَّةٌ، والأمورُ الوضعِيَّةُ لا يستقلُّ العقلُ بإدراكِهَا.

وأمَّا النقلُ: فَهُوَ إمَّا تواترٌ أو آحادُ، والأوَّلُ يفيدُ العلمَ، والثاني يفيدُ الظنَّ.

وأمَّا مَا يَتَرَكَّبُ من العقلِ والنقلِ فَهُوَ: كَمَا عَرَفْنَا بالنقلِ أنَّهم جَوَّزُوا الاستثناءَ عن صيغِ الجمعِ، وعرفنَا بالنقلِ أيضاً أنَّهم وضعُوا الاستثناءَ لإخراجِ ما لولاهُ لدخلَ تحتَ اللَّفظِ فحينئذٍ: نعلمُ بالعقلِ بواسطةِ هاتينِ المقدِّمتَيْنِ النقليَّتيْنِ: أنَّ صيغةَ الجمعِ تفيدُ الاستغراقَ.

واعلمْ: أنَّ على كلِّ واحدٍ من هذهِ الطرقِ الثلاثةِ اشكالاتٍ. أمَّا التواترُ فإنَّ الاشكالَ عليهِ من وجوهٍ:

أحدُها: أنَّا نجدُ النَّاسَ مختلفينَ في معاني الألفاظِ الَّتي هيَ أكثرُ الألفاظِ دوراناً على ألسنةِ المسلمين: اختلافاً لا يمكنُ القطعُ فيه بِمَا هوَ الحقُّ؛ كلفظةِ الله تعالى بإنَّ بعضَهُمْ زَعَمَ أنَّها ليستْ عربيَّة، بل سريانيَّة. والَّذينَ جعلوهَا عربيَّة اختلفوْا: في أنَّها مِنَ الأسماءِ المشتقَّةِ، أو الموضوعَةِ، والقائلونَ بالاشتقاقِ اختلفوْا

اختلافاً شديداً، وكذا القائلونَ بكونه موضوعاً: اختلفوا أيضاً اختلافاً كبيراً. ومن تأمَّل أدلَّتهم في تعيين مدلولِ هذِهِ اللَّفظةِ: علمَ أنَّها متعارضةٌ، وأنَّ شيئاً منها لا يفيدُ الظنَّ الغالبَ: فضلاً عن اليقينِ.

وكذلكَ اختلفوا في الايمانِ والكفرِ، والصَّلاةِ والزَّكاةِ. حتَّى إنَّ كثيراً من المحقِّقين في علم الاشتقاقِ، زعموا: أنَّ اشتقاقَ الصلاةِ من الصَلَوَيْنِ وهما: عظما الوركِ. ومن المعلومِ أنَّ هذا الاشتقاقَ غريبٌ.

وكذلك اختلفوا: في صيغِ الأوامرِ والنَّواهِي، وصيغِ العمومِ مع شدَّةِ اشتهارِهَا، وشدَّة الحاجةِ اليهَا اختلافاً شديداً.

واذا كانَ الحالُ في هذِهِ الألفاظِ الَّتي هي أشهرُ الألفاظِ، والحاجةُ إلى استعمالِهَا ماسَّةٌ جداً كذلكَ فما ظنُّكَ بسائرِ الألفاظِ؟!. واذا كان كذلكَ: ظهرَ أنَّ دعوى التواتر في اللّغةِ والنحوِ متعذِّرة.

فإن قلت: هَبْ أنَّه لا يمكنُ دعوَى التواترِ في معانِي هذه الألفاظِ على سبيلِ التفصيلِ، ولكنَّا نعلمُ معانِيَها في الجملةِ: فنعلمُ أنَّهمْ يُطْلِقُونَ لَفْظَ الله على الإلهِ سبحانه وتعالى، وانْ كُنّا لا نعلمُ أنَّ مُسَمَّى هذا اللَّفظِ: أهوَ الذاتُ، أم المعبوديَّة. أم القادريَّة؟ وكذا القول في سائر الألفاظ!.

قلت: حاصل ما ذكرتَهُ أنَّا نعلمُ إطلاقَ لفظِ الله على الإلهِ سبحانه وتعالى من غيرِ أنْ نعلمَ أنَّ مُسَمَّى هذا الاسمِ ذاتُهُ، أو كونُهُ معبوداً، أو كونُهُ قادراً على الاختراعِ، أو كونُهُ ملجأ الخلقِ، أو كَونُهُ بحيثُ تتحير العقولُ في إدراكِهِ إلى غير ذلك من المعاني المذكورةِ لهذا اللَّفظِ. وذلكَ يفيدُ: نفيَ القطعِ بمسمَّاهُ. واذا كانَ الأمرُ كذلكَ في هذه اللَّفظة مع غايةِ شُهْرَتِهَا ونهايةِ الحاجةِ إلى معرفتِهَا: كانَ الاحتمالِ فيمَا عداها أظْهَرَ.

وثانيها: أنَّ من شرطِ التواتـرِ استواءَ الـطرفينِ والـواسطةِ فهبْ أنَّـا علمنا حصولَ شرائط التواترِ في حفَّاظِ اللّغَةِ والنحـوِ والتصريفِ في زمـانِنَا هـذا فكيفَ نعلمُ حصولَهَا في سائرِ الأزمانِ؟!.

فإن قلتَ: الطريقُ إليهِ أمرانِ:

أحدهما: أنَّ الَّذينَ شاهدْنَاهُم أخبرونَا: أنَّ الَّذينَ أخبروهُمْ بهـذهِ اللّغاتِ كانوْا موصوفينَ بالصفاتِ المعتَبَرَةِ في التواترِ، وأنَّ الَّذينَ أخْبَروا من أخْبَرَهُمْ كانوا كذلكَ إلَى أن يتَّصِلَ النقلُ بزمانِ الرَسولِ صلى الله عليهِ وآله وسلَّم.

وثانيهما: أنَّ هـذِهِ الألفاظَ لَـوْ لَمْ تَكُنْ موضـوعة لهـذِهِ المعاني، ثُمَّ وَضَعَهـا واضع لهذِهِ المعاني: لاشتَهَرَ ذلـكَ وَلَعُرِفَ؛ فـإنَّ ذلكَ مِمَّـا تَتَوَفَّـرُ الـدواعـي على نقلِهِ.

قلتُ: أمَّـا **الأوَّلُ** فغيرُ صحيـحٍ؛ لأنَّ كـلَّ واحـدٍ مِنَّـا حـينَ سَمِـعَ لغـة مخصوصة من إنسانٍ فإنَّـه لم يسمعْ منـهُ أنَّه سَمِـعَ من أهلِ التـواترِ، وأنَّ الَّـذين أسمعوا كُلَّ واحد من مُسْمِعِيْهِ سمِعُوها أيضاً من أهلِ التواتُرِ إلى أن يتَّصِلَ ذلكَ بـزمانِ الـرسولِ صـلَّى الله عليه وآلـه وسلَّم بلْ تحـريرُ هـذِهِ الدعْـوَى على هـذا الوجهِ، مِمَّا لا يفهمُهُ كثير من الأدباءِ؛ فكيفَ يُدَّعَى أنَّهم عِلمُوْهُ بالضرورةِ؟.

بل الغايـةُ القصوَى في راوِي اللّغـةِ أن يُسنِدَهُ إلى كتَـابٍ مُصَحَّحٍ، أو إلى استاذٍ مُتْقِنٍ. ومعلوم أنَّ ذلكَ لا يفيدُ اليقينَ.

وأما الثاني: فضعيف أيضاً، أمَّا **أوَّلاً**: فلأنَّ ذلكَ الاشتهـارَ إنَّما يجبُ: في الأمورِ العظيمةِ؛ ووضعُ اللَّفظةِ المعيَّنةِ بإزاءِ المعنى المعيَّن ليسَ من الأمورِ العظيمةِ التي يجبُ اشتهارُها. **وأما ثانياً**: فلأنَّ ذلكَ ينتقضُ بما، أنَّا نرى أكثَر العربِ في زمانِنَا هذا يتكلَّمونَ بألفاظٍ مُخْتَلَّةٍ، واعـراباتٍ فـاسدةٍ، مـع أنَّا لا نعلمُ واضـعَ

تلكَ الألفاظِ المختلَّة ولا زمانَ وضعِهَا . وينتقضُ أيضاً بالألفاظِ العـرفيَّةِ ، فـإنَّها نُقِلتْ عن موضوعاتِهَا الأصليَّةِ ، مع أنَّا لا نعلمُ المُغَيِّرَ ولا زمـانَ التغييرِ فكـذا ها هُنَا .

سَلَّمْنَـا أنَّهُ يجبُ أن يشتهـرَ ذلكَ؛ لكنْ لا نسلمُ أنَّـهُ لم يشتهرْ. فـإنَّـه قـدْ اشتهرَ، بلْ بلغَ مبلغَ التواتُرِ: أنَّ هذهِ اللّغاتِ إنَّما أخذَتْ عَنْ جمعٍ مخصوصِـيْنَ: كالخليلِ ، وأبي عمرو بنِ العلاءِ، والاصمعيِّ، وأبي عمروٍ الشيبانيِّ، وأضرابهم. ولا شكَّ أنَّ هؤلاءِ ما كانـوا معصومـينَ ولا كانـوْا بالِغِـيْنَ حدَّ التـواتُرِ وإذَا كـانَ كذلكَ: لم يحصَلْ القطعُ واليقينُ بقولهم. .

أقصى ما في الباب أنْ يقالَ: نعلمُ قطعاً استحالةَ كونِ هذه اللّغاتِ بأسرها منقولة على سبيلِ الكذبِ، إلَّا أنَّا نُسَلِّمُ ذلـكَ، ونقطعُ بـأنَّ فيها مـا هو صـدقٌ قطعاً لكنَّ كلَّ لفظةٍ عَيَّنَّاها فإنَّه لا يُمْكِنُنَا القطعُ بأنَّها من قبيلِ ما نُقِلَ صـدقاً أو كذباً وحينَئِـذٍ: لا يبقى القطعُ في لفظٍ معـيَّنٍ أصلاً. هـذا هو الاشكـالُ على من ادَّعَى التواترَ في نقلِ اللّغاتِ.

أما الآحادُ فالاشكالُ عليها من وجوهٍ:

أحدها: أنَّ روايةَ الآحادِ لا تفيدُ إلَّا الظنَّ، ومعرفةُ القرآنِ والأخبارِ مبنيَّـةٌ على معرفة اللّغَةِ والنحوِ والتصريفِ، والمبنيُّ على المظنـونِ مظنـونٌ: فوجبَ أنْ لا يحصلَ القطعُ بشيءٍ من مدلولاتِ القرآنِ والاخبارِ؛ وذلكَ خلافُ الاجماعِ .

وثانيها: أنَّ روايةَ الآحادِ لا تفيدُ الظنَّ إلَّا إذَا سَلِمَتْ عنِ القـدحِ وهؤلاءِ الرواةُ مجرَّحُوْنَ.

بيانُه: أنَّ أجلَّ الكتبِ المصنَّفَةِ في النحـوِ واللّغةِ: كتـابُ سيبويـهِ، **وكتابُ العينِ** .

أما كتابُ سيبويهِ: فقدُح الكوفيِّينَ فيهِ وفي صاحبِهِ أظهرُ من الشمسِ.

وأيضاً: فالمبرِّدُ كانَ من أجلِّ البصريِّينَ، وهو قد أوردَ كتاباً في القدحِ فيهِ.

وأما كتاب العينِ: فقد أطبقَ الجمهورُ من أهل اللّغةِ على القدحِ فيهِ.

وأيضاً: فإنَّ ابنَ جِنّيٍّ أوردَ باباً في كتابِ **الخصائصِ** في قدحِ أكابرِ الأدباءِ بعضِهم في بعضٍ وتكذيبِ بعضِهم بعضاً. وطَوَّلَ في ذَلِكَ وأفردَ باباً آخرَ في أنَّ لغةَ أهلِ الوَبَرِ أصح من لغة أهلِ المَدَرِ، وغرضُهُ من ذلكَ القدحُ في الكوفيِّينَ؛ وأفردَ باباً آخرَ في كلماتٍ من الغريبِ لا يُعْلَمُ أحد أتَى بِهَا إلا ابنُ أحمرَ الباهليّ.

ورويَ عن رُؤْبَةَ وأبيه أنَّهما كانا يرتَجِلانِ ألفاظاً لم يسمَعَاهَا، ولم يُسْبَقَا إليهَا. وعلى نحوِ هذا، قال المازِنيُّ: **ما قِيْسَ علَى كلامِ العربِ فهوَ من كَلامِهِمْ**.

وأيضاً: فالأصمعيُّ كان منسوباً إلى الخلاعةِ، ومشهوراً بأنَّه كان يزيدُ في اللّغةِ ما لم يكنْ منها.

والعجبُ من الأصوليِّين: أنَّهم أقاموا الدِلالةَ على أن خبرَ الواحد حجَّةٌ في الشرعِ، ولم يقيموا الدلالةَ على ذلكَ في اللّغةِ، وكان هذا أولى؛ لأنَّ اثباتَ اللّغةِ كالأصلِ للتمسّكِ بخبرِ الواحدِ وبتقديرِ أن يقيموا الدلالةَ على ذلِكَ فكانَ من الواجبِ عليهِم أنْ يبحثُوا عن أحوالِ رواةِ اللّغَاتِ والنحوِ وأنْ يَتَفَحَّصُوا عن أسبابِ جُرْحِهِمْ وتعديْلِهِمْ. كما فَعَلُوا ذلكَ في رواةِ الأخبارِ، لكنَّهم تركوْا ذلكَ بالكُلِّيَّة مع شدَّةِ الحاجةِ إليهِ: فإنَّ اللّغةَ والنحوَ يجريانِ مجرى الأصلِ للاستدلالِ بالنّصوصِ.

وثالثها: أنَّ روايةَ الراوي إنَّما تُقْبَلُ إذَا سَلِمَتْ عنِ المُعَارِضِ، وههنا رواياتٌ دالّةٌ على أنَّ هذهِ اللّغَة تتطَرَّقُ إليهَا الزيادةُ والنقصانُ.

أمّا الزيادةُ: فَلِمَا نقلنَا عن رؤبةَ وأبيهِ من الزيادات، وكذلك عن الأصمعيّ والمازنيّ.

وأما النقصانُ: فَلِمَا رَوى ابنُ جِنِّيّ بإسنادِهِ عن ابنِ سيرين عن عمرَ بن الخطاب رضيَ الله عنهُ أنَّه قالَ: **كان الشعرُ علمَ قومٍ لم يكنْ لَهُمْ علمٌ أصحَّ منهُ فجاءَ الاسلامُ، فتشاغلتْ عنهُ العربُ بالجهادِ وغزوِ فارسَ والرومِ، وغفلتْ عن الشعرِ وروايتِهِ: فَلَمَّا كَثُرَ الاسلامُ، وجاءتْ الفتوحُ، واطمأنَّتْ العربُ في الأمصار راجعوا روايةَ الشعرِ فلم يؤولوا فيهِ الى ديوانٍ مدوَّن، ولا كتابٍ مكتوبٍ، وقد هلكَ منَ العربِ من هلكَ، فحفظوا أقلَّ ذلكَ وذهبَ عنهمْ أكثرُهُ.**

وروى ابن جنِّيّ أيضاً بإسنادِهِ عن يونس بنِ حبيبٍ، عن أبي عمروِ بن العلاءِ، أنَّه قالَ: **مَا انْتَهَى إِلَيْكُمْ مِمَّا قَالَتْ العربُ إلَّا أقلّه، ولو جاءَكُمْ وافراً: لجاءَكُم علمٌ وشعرٌ كثيرٌ.**

قال ابن جِنِّي: فهذا ما نراه. وقد رويَ في معناهُ كثير؛ وذلكَ يدلُّ علَى تنقلِ الأحوالِ بِهذِهِ اللّغةِ، واعتراضِ الأحداثِ عليهَا، وكثرةِ تغيّرها.

وأيضاً: فالصحابةُ مع شدَّة عنايتِهِم بأمر الدين، واجتهادِهِمْ في ضبطِ أحوالِهِ عَجَزُوا عن ضَبْطِ الأمورِ الَّتي شاهدوها في كل يوم خمسَ مَرّاتٍ وَهُوَ: كونُ الإقامةِ فُرَادَى أو مُثَنّاة، والجهرُ بالقراءةِ، ورفعُ اليدينِ فاذا كان الأمرُ في هذِهِ الأشياءِ الظاهرةِ كذلك: فما ظَنّكَ باللّغاتِ، وكيفيَّةِ الاعراباتِ، مع قلَّةِ وقعِهَا في القلوبِ، ومعَ مَا أنَّه لمْ يشتغلْ بتحصيلِهَا وتدوينِهَا مُحَصِّل إلا بعدَ انقراضِ عصرِ الصحابةِ والتابعينَ؟!.

وأما ما يتركَّبُ من العقلِ والنقلِ فالاعتراضُ عليهِ: أنَّ الاستدلالَ بالمقدِّمَتَيْن النقليّتين على النتيجةِ، لا يصحُّ إلا إذَا ثبتَ أنَّ المناقضة غَيرُ جائزةٍ على

الواضع ؛ وهٰذا إنَّما يثبتُ: إذا ثبتَ أنَّ الواضعَ هو الله تعالى وقـد بَيَّنَّا: أنَّ ذلـكَ غيرُ معلومٍ.

فإن قلتَ: الناسُ قد أجمعوا على صحَّةِ هٰذا الطريقِ؛ لأنَّهم لا يثبتونَ شيئاً من مباحثِ علم النحوِ والتصريفِ إلا بهذا الطريقِ والاجماعُ حجَّة.

قلتُ: اثبـاتُ الاجمـاع من فـروعِ هـذهِ القـاعـدةِ؛ لأنَّ اثبـاتَ الاجمَاع سَمْعِيٌّ. فلا بد فيه من اثبات الدَلائِلِ السمعيَّةِ، والدليـلُ السَمعيُّ لا يصِحُّ إلَّا بعدَ ثبوتِ اللّغةِ والنحو والتصريفِ؛ فالإجماعُ فرعُ هٰذا الأصلِ: فلَوْ أثْبَتْنـا هذا الأصلَ بالاجماعِ: لزمَ الدور؛ وهو محال. فهذا تمامُ الإشكالِ.

والجوابُ: أنَّ اللّغةَ والنحوَ على قسمين:

احـدهما: المتـداوَلُ المشهورُ، والعلمُ الضـروريُّ حاصـلٌ بأنَّها في الأزمنـةِ الماضيةِ كانت موضوعة لهـذِه المعاني؛ فـإنَّنا نجـدُ أنفسَنَا جـازمة بـأنَّ لفظَ السماءِ والأرضِ كانتا مُسْتَعمَلَتَيْنِ في زمان الرسول صـلَّى الله عليهِ وآلـهِ وسلَّم في هذين المُسَمَّيَيْنِ، ونجدُ الشُكوكَ التي ذكروهَا جارية مجرى شُبَهِ السُوفْسطَائيَّةِ القادحةِ في المحسوساتِ، التي لا تستحقُّ الجوابَ.

وثانيهما: الألفاظُ الغريبَةُ، والطريقُ إلى معرفتِهَا: الآحادُ. إذَا عرفتَ هذا فنقـولُ: أكثرُ ألفـاظِ القرآنِ ونحـوهِ وتصريفِـهِ، من القسم الأوَّلِ؛ فـلا جـرمَ: قامتْ الحجَّةُ بِهِ.

وأما القسمُ الثاني: فقليلٌ جدّاً، وَمَـا كانَ كـذلكَ: فـإنَّا لا نتمسـك بِهِ في المسـائلِ القـطعيَّةِ، ونتمسَّـكُ بِهِ في الـظَنِّيَّاتِ، ونثبتُ وجـوبَ العمـلِ بـالـظنِ بالاجماعِ، ونثبتُ الاجماعَ بآيةٍ واردةٍ بلغاتٍ معلومةٍ، لا مـظنونـةٍ. وبهذا الـطريقِ يزولُ الإشْكالُ. والله أعلم.

الباب الثاني

فِي تقسيمِ الألفاظِ

وهو من وجهين: **التقسيمُ الأوّلُ**

اللَّفظُ إمَّا أنْ تُعْتَبَر دَلاَلَتُهُ بالنسبةِ إلى تمامِ مُسَمَّاهُ أو بالنسبة الى مَا يكونُ داخلاً في المُسَمَّى من حيثُ هُوَ كذلكَ؛ أوْ بالنسبةِ إلى ما يكونُ خارجاً عن المُسمَّى من حيثُ هوَ كذلِكَ.

فالأوَّلُ هُوَ: المطابقةُ.

والثاني: التضمُّنُ.

والثالثُ: الالتزامُ.

تنبيهات:

الأوَّلُ: الدلالةُ الوضعيَّة هي: **دلالةُ المطابقةِ**؛ وأما الباقيتَانِ: فعقليَّتانِ، لأنَّ اللَّفظَ إذَا وُضِعَ للمُسَمَّى انتقلَ الذهنُ من المُسَمَّى إلى لازِمِهِ. ولازِمُهُ إنْ كانَ داخلاً في المُسَمَّى فهوَ: **التضمّنُ**، وانْ كانَ خارجاً فَهُوَ: **الالتزامُ**.

الثاني: **إنَّمَا قلنا في التضمّنِ: إنَّه دلالةُ اللَّفظِ على جزءِ المُسَمَّى من حيثُ هوَ كذلكَ**: احترازاً عن دلالةِ اللَّفظِ عَلى جزءِ المُسَمَّى بالمطابقةِ على سبيلِ الاشتراكِ، وكذلكَ القولُ في الالتزامِ.

الثالثُ: **دلالةُ الالتزامِ لا يُعْتَبَرُ فِيْهَا اللّزُومُ الخارجيُّ**؛ لأنَّ الجوهرَ والعرضَ متلازمانِ. ولا يستعملُ اللَّفظُ الدالُّ على أحدِهِمَا في الآخرِ. والضدَّانِ متنافيانِ، وقَدْ يُسْتَعْمَلُ اللَّفظُ الدالُّ على احدِهِمَا في الآخرِ كقوله تعالى: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ [الشورى: ٤٠] بلْ المعتبرُ اللّزومُ الذِهْنِيُّ ظاهراً. ثم هذا اللّزومُ شرطٌ لا موجب.

ولنرجعْ إلى التقسيمِ فنقولُ: اللّفظُ الدالُّ بـالمطابقـةِ إمَّا أنْ لا يـدلَّ شيءٌ من أجزائِهِ على شيْءٍ حينَ هوَ جزؤُهُ وهوَ: **المفردُ** كالأبكمِ.

وإمَّـا أن يدلَ كـلُّ واحدٍ من أجـزائِـهِ عـلى شيءٍ حـينَ هـوَ جـزؤُهُ وهـو: **المركّب**.

وأما أن يدلَّ أحدُ جزئيْهِ دون الآخرِ وهوَ غيرُ واقعٍ ؛ لأنَّه يكون ضمّاً لمهمل إلى مستعملٍ وهوَ غيرُ مفيدٍ.

أمَّا المفردُ فيمكنُ تقسيمُهُ على ثلاثةِ أوجهٍ:

الأول: أنَّ المفـردَ إمَّـا أنْ يمنـعَ نفسُ تصـوُّرِ معنـاهُ من الشِـرْكَـةِ وهـوَ: **الجزئيُّ**. أو لا يمنعَ وهوَ: **الكليُّ**.

ثم الماهيَّةُ الكليَّةُ إمّا أنْ تكونَ تمامَ الماهيَّةِ، أو جزئَها، أو خارجاً عنهَا.

والأوَّلُ هو: المقولُ في جوابِ ما هوَ.

والثاني هو: **الذَاتيُّ**.

والثالثُ هو: **العَرَضِيُّ**.

أمَّا الماهيَّة فَإمَّا أنْ تكونَ ماهيَّةَ واحدٍ، أو ماهيَّةَ أشياءَ.

والأوَّلُ: هو الماهيَّة بِحَسَبِ الخصوصيَّةِ.

وَأمَّـا **الثاني** فَتِلْكَ الأشيـاءُ لا بدَّ وأنْ يخـالفَ كلُّ واحـدٍ مِنْهَـا صـاحِبَـهُ في التعيّنِ.

فَإمَّا أنْ يحصلَ مع ذلكَ مخالفةُ بعضِهَا بعضاً في شيءٍ مِن الذاتِيَّـاتِ، أو لا يحصلَ.

فإنْ كانَ الأوَّلُ فتمامُ القدرِ المشتركِ بينَهَا من الأمورِ الداخلةِ فيها هُو: تمامُ الماهيَّةِ المشتَرَكَةِ؛ لأنَّ مَا هوَ أعمُّ منهُ لا يكونُ تمامَ المشتَرَكِ، وما هُوَ أخصُّ منهُ لا يكونُ مشتركاً، وما يساوِيْهِ: فَإنْ سَاوَاهُ في الماهية فَهُوَ هُوَ لا غيرُهُ. وإنْ ساواهُ في اللّزومِ دونَ المفهومِ: لم يكنْ هوَ تمام القدرِ المشتَرَكِ.

وانْ كَانَ الثاني كانَ تمامُ القدرِ المشتَرَكِ بينَهمَا هو: تمَام ماهيَّةٍ كل منهمَا بعينه إذ لوْ كانَ لكلٍّ واحدٍ منهُمَا ذاتيٌ آخرُ وراءَ القَدْرِ المشتركِ كـانتْ المخالفـةُ بينَهُمَا لا بالتعيّنِ فقط بل وبالذاتيَّاتِ. وقد فُرِضَ أنَّه لا مخالفةَ في الذاتِيَّات؛ هذا خلفٌ.

وأمَّـا الذاتيُّ فهـو إمّا أنْ يكـونَ تمامَ الجـزءِ المشتركِ وهـوَ: **الجنسُ**. أو تمامَ الجزءِ الَّذي يميِّزُهُ عَمَّا يشـاركُهُ في الجنسِ وهـو: **الفصلُ**. أو المجمـوع الحاصـل منهما وهُو: **النوعُ**.

وإمَّـا أنْ لا يكونَ كـذلك فيكـونُ ذلكَ: **جـزءَ الجزءِ**، وهـوَ: إمَّـا **جنسُ الجنسِ**، أو **جنسُ الفصلِ** أو **فصلُ الجنسِ** أو **فصلُ الفصلِ**.

ثم إنَّ الأجناسَ تَتَرَتَّبُ متصاعدة، وتنتهي في الارتقاءِ إلى جنسٍ لا جنسَ فوقَهُ وهوَ: **جنسُ الأجناسِ**.

والأنواعُ تَتَرَتَّبُ متنازلة إلى نوعٍ لا نوع تحته، وهوَ: **نوعُ الأنواعِ**.

وأمَّا الوصفُ الخارجُ عن الماهيَّةِ فتقسيمُهُ على وجهين:

الأول: أنَّ ذلك الخارجيَّ إمَّا أنْ يكونَ لازمـاً **للماهيَّـة**، أو **للوجودِ** أو لا يلزمُ واحداً منهُمَا.

ثم لازم كلِّ واحدٍ من القسمينِ قد يكونُ بوسَطٍ، وقد يكون بغـيرِ وَسَط، والَّذي يكونُ بوسطٍ ينتهي إلى غيرِ ذِي وسطٍ، وإلَّا لزمَ الدورُ أو التسلسلُ.

وغيرُ اللَّازِمِ: قد يكونُ سريعَ الزوالِ، وقد يكونُ بطيئَهُ.

الثاني: أنَّ الوصفَ الخارجيَّ إمّا أنْ يُعْتَبَرَ من حيثُ إنَّه مختصٌّ بنوعٍ واحدٍ لا يوجدُ في غيرِهِ وهوَ: **الخاصَّة**.

أو من حيثُ إنَّه موجودٌ فيه وفي غيره وهو: **العرضُ العامُّ**.

وهذا التقسيمُ وَإنْ كانَ بالحقيْقَةِ في المعانِي، لكنَّه عظيمُ النفعِ في الألفاظِ.

التقسيم الثاني لِلّفْظِ المفردِ:

وهوَ: أنَّهُ إمَّا أنْ يكونَ معناهُ مستقِلّاً بالمعلوميَّةِ، أو لا يكون، والثاني هوَ: - **الحرفُ**.

والأوَّلُ: إمّـا أن يكونَ اللَّفظُ الـدالُّ عليهِ دالاًّ عـلى الزمـانِ المعـيّن لمعناهُ وهو: **الفعلُ**.

أو لا يدلُّ وهو: **الاسمُ**. ثم الاسم تقسيمه من وجهين:

الأوَّلُ: أنَّ الاسم ان كــان اسـماً للجـزئيِّ فـإنْ كــانَ مُضْمَــراً فهُــوَ: **المضمَرَاتُ**، وإنْ كان مظهراً فهوَ: **العَلَمُ**.

وان كانَ اسماً للكليِّ فهوَ: إمَّا أنْ يكونَ اسماً لنفسِ الماهيَّـة كلفظِ السوادِ، وهـو المُسَمَّى: **باسمِ الجنسِ** في اصـطلاحِ النحاةِ. أو لـموصوفيَّةِ أمرٍ مَّـا بصفـةٍ وهوَ: **الاسمُ المشتق** كلفظِ الضاربِ، فإنَّ مفهومَـهُ: أنَّه شيء مَّـا مجهول بحسبِ دلالةِ هذا اللَّفظِ لكنْ عُلِمَ منهُ أنَّهُ موصوف بصفةِ الضربِ.

الثاني: أنَّ الاسمَ هوَ: الَّذِي يدلُّ على معنى ولا يدلُّ علَى زمانِهِ المعيَّنِ.

وهو على أقسام ثلاثةٍ فإنَّ المُسَمَّى قـد يكونُ نفسَ الـزمانِ: كلفظِ الـزمانِ واليومِ والغدِ.

وقد يكونُ أحدَ أجزائه الزمان: كالاصـطباح والاغتبـاق ولهذا يتـطرق اليه

التصريف. وقد لا يكون زماناً ولا مركباً من الزمان: كالسواد وأمثاله.

التقسيم الثالث للّفظِ المفردِ:

وهُـوَ: إمَّا أنْ يكـونَ اللَّفظُ والمعنى واحـداً، أو يَتَكَثَّـرانِ، أو يَتَكَـثَّرُ اللَّفظُ ويتَّحِد المعنى، أو بالعكسِ.

أمَّـا القسم الأوَّلُ: فـالُمَسَمَّى إنْ كـانَ نفسُ تصوُّرِهِ مـانعـاً من الشـركـةِ ومُظْهَراً، فهوَ: **العَلَمُ**.

وَإنْ لَمْ يمنعْ فَحُصُوْلُ ذلكَ المُسَمَّى في تلكَ المواضع إنْ كانَ بالسويَّـةِ فهو: **المتواطىءُ**.

أولاً بالسويَّةِ فهو: المُشَكِّكُ كالوجودِ الَّذي ثبوتُ مُسَمَّاهُ للواجبِ أولَى من ثبوتِهِ للممكِنِ.

أمَّا إذَا تَكَثَّرَتْ الألفاظُ وتعدّدت أو تباينت المعانِي فَهِيَ: **المتبـايِنَةُ**، سـواء تبايَنَتْ المُسَمَّياتُ بذواتِهَا، أو كان بعضُها صفة للبعضِ: كالسيفِ والصارِمِ، أو صفة للصفةِ: كالناطقِ والفصيحِ.

وأمَّا إذَا تَكَثَّرَتْ الألفـاظُ واتَّحَدَ المعنى فهـوَ: **الألْفاظُ المتـرادِفَةُ** سـواء كانتْ من لغةٍ واحدةٍ، أو من لغاتٍ كثيرة.

وأمَّا إذا اتَّحد اللَّفظُ وَتَكَثَّرَ المعنى، فهذا اللَّفظُ: إمَّا أنْ يكونَ قد وُضعَ أولاً لمعنى ثم نقلَ عنهُ إلى معنى آخرَ، أو وُضِعَ لهمَا معاً.

أما الأوَّل: فَإمَّا أنْ يكونَ ذلكَ النقلُ لا لمناسبةٍ بينَ المنقولِ إليـهِ والمنقولِ عنهُ وهو: **المُرْتَجَلُ**.

أو لمناسبة وحينئذ: إمّا أن تكونَ دلالةُ اللَّفظِ بعد النقلِ على المنقولِ إليـهِ أقوى من دلالتِهِ على المنقولِ عنهُ، أوْ لا تكونُ.

فإن كان **الأوّلُ**: سُمِّيَ اللَّفظُ بالنسبةِ إلى المنقـولِ إليهِ: **لفـظاً منقولاً**. ثم الناقلُ إنْ كانَ هو الشارعَ سُمِّيَ: **لفظاً شرعيَّاً**.

أو أهلُ العرفِ فَيُسَمَّى: **لفظاً عرفيَّاً**؛ والعرفُ إمَّا أنْ يكونَ عـامَّاً: كلفظِ **الدابَّةِ**، أو خاصَّاً: كالاصطلاحاتِ الَّتي لكلِّ طائفةٍ من أهلِ العلمِ.

وأمَّا إنْ لَمْ تكنْ دلالتُهُ على المنقولِ اليهِ أقوى من دلالتِهِ علَى المنقولِ عنهُ: سُمِّيَ ذلكَ اللَّفْظُ بالنسبةِ إلى الوضعِ الأوّلِ **حقيقة** وبالنسبةِ إلى الثاني: **مجازاً**.

ثُمَّ جهـاتُ النقلِ كثيـرة، من جملتِهَـا: **المشـابهـةُ** وهي المُسَمّى **بـالمستعـار** خَاصَّة.

وأمَّا إذا كانَ اللَّفظ موضوعـاً للمعنيَيْنِ جميعـاً، فَإمَّـا أنْ تكونَ إرادةُ ذلـكَ اللَّفظِ لهُمَا على السويَّةِ، أو لا تكون على السويَّةِ

فـإنْ كانتْ عـلى السويَّـةِ: سُمِّيَتْ اللَّفظةُ بـالنسبـةِ اليهـا معـاً **مُشْتَـرَكـاً**. وبالنسبة إلى كل واحد منهما **مُجْمَلاً**؛ لأنَّ كون اللَّفظِ موضوعاً لهـذا وحده ولـذاك وحده معلوم: فكان مشتركاً من هذا الوجهِ.

وأمَّا إنْ كان المـرادُ منهُ هـذا أو ذاك غير معلوم، فـلا جَرم كـان **مجملاً** من هذا الوجه.

وأمَّا إنْ كانتْ دلالةُ اللَّفظِ على أحـدِ مفهوميـهِ أقوى سُمِّي اللَّفظُ بـالنسبةِ إلى الراجحِ: **ظاهراً**. وبالنسبة إلى المرجوح: **مُؤَوَّلاً**.

تنبيه: الأقسامُ الثلاثةُ الأُوَلُ مُشْتَرَكَةٌ في عدمِ الاشتراكِ؛ فهي نصوص.

وأمَّا الرابعُ فينقسمُ إلى: ما إفَادتُهُ لأحدِ مفهوميـهِ أرجحُ من إفـادتِهِ للثـاني

وهو: **الظاهرُ**. وإلى ما لا يكونُ كذلك وهو الّذي يكون على السويَّةِ وهو: **المجملُ**. أو مرجوحاً وهو: **المُؤَوَّلُ**.

فالنصُّ، والظاهرُ يشترِكانِ في الرجحانِ، إلَّا أنَّ النصَّ: راجحٌ مانعٌ من النقيضِ. والظاهر راجِحٌ غيرُ مانعٍ من النقيضِ.

فهذا القدرُ المشتركُ هو المُسَمَّى: **بالمُحْكَم**، فهو جنسٌ لنوعينِ: **النصِّ والظاهرِ**.

والَّذِي لا يقتضِي الرجحانُ فهو: **المتشابهُ** وهو جنسٌ لنوعين: **المُجْمَلِ والمُؤَوَّلِ**.

أمَّا المركَّبُ فنقولُ: الحاجةَ إلى اللفظِ المركَّبِ كما تقدَّم للإفهامِ. فالقولُ المفهِمُ، إمَّا أنْ يفيدَ طلبَ شيءٍ إفادة أوليَّة، أو لا يفيدُهُ.

فإن كانَ الأوَّلَ: فإمَّا أنْ يفيدَ طلبَ ذكرِ ماهيَّةِ الشيءِ وهوَ: **الاستفهامُ**.

أو طلبَ التحصيلِ وهوَ: إنْ كان على وجهِ الاستعلاءِ فهوَ: **الأمر**. وان كانَ على وجهِ الخضوعِ فهوَ: **السؤالُ**. وانْ كان على وجه التَسَاوِي فَهُوَ: **الالتماسُ**. وكذلكَ القولُ في طلبِ الامتناع.

وأمَّا القولُ المفهمُ الّذي لا يفيدُ طلبَ شيءٍ إفادة أوّليَّة: فإمَّا أنْ يحتملَ التصديقَ والتكذيبَ وهوَ: **الخبرُ**، أو لا يكونُ كذلكَ وهو: مثلُ **التَمَنِّي والترجِّي والقسمِ والنِّداءِ**. ويُسَمَّى هذا القسمُ: **بالتنبيهِ**: تمييزاً له عنْ غيرِهِ.

وأنواعُ جنسِ التنبيهِ معلومة بالاستقراءِ، لا بالحصرِ هذا كلّه تقسيمُ دلالةِ المطابقةِ.

أمَّا تَقْسِيْمُ دلالةِ الالتزامِ فنقولُ: المعنى المستفادُ من دلالةِ الالتزام، إمَّا أنْ يكونَ مستفاداً من معاني الألفاظِ المفردَةِ أو منْ حالِ تَرْكيْبها.

والأوَّلُ قسمـان؛ لأنَّ المَعنى المدلـولَ عليهِ بـالالتزامِ إمَّـا أنْ يكونَ شـرطاً للمعنى المدلولِ عليهِ بالمطابقةِ، أو تابعاً لَهُ.

فإن كان الأول فهوَ المُسَمَّى: بدلالة الاقتضاءِ.

ثم تِلْكَ الشرطيَّةُ قَدْ تكونُ عقليَّةً، كقولِه صَلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ: « رُفِـعَ عَنْ أُمَّتِيْ الخَـطَأ وَالنِسْيَانُ » فَـإنَّ العقـلَ دَلَّ عَـلَى أنَّ هَـذَا الْمَعْنَى لا يصـحُّ إلاَّ إذا أضمَرْنَا فيه الحكمَ الشرعيَّ.

وقـد تكونُ شرعيَّـةً كقولـه: « واللَّهِ لأعْتَقنَّ هَذَا العبـدَ »، فإنَّـه يلزَمُـهُ تحصيلُ الملكِ؛ لأنَّهُ لا يمكنُهُ الوفاءُ بقولِهِ شرعاً إلاَّ بعدَ ذلِكَ.

وَأمَّا إنْ كانَ تابعاً لتركِيْبِهَا: فَإمَّا أنْ يكـونَ من مُكَمِّلاتِ ذلِـكَ المعنى، أو لا يكون.

فـالأوّل: كدلالـة تحريم التـأفيف على تحـريم الضـرب عنـد مِن لا يثبتُـه بالقياس.

وَأمَّا الثاني: فَإمَّا أنْ يكونَ المدلولُ عليهِ بالالتزامِ ثُبُوتيّاً، أو عَدَمياً.

أمَّـا الأولُ فكقـوَلِـهِ تَعَـالَى: ﴿فَـالآنَ بـاشِـرُوْهُنَّ﴾ [البقـرة: ١٨٧] ومـدّذلـكَ إلى غايةِ تبـينِّ الخيطِ الابيضِ، فليزمُ فيمن أصبـحَ جنباً: أنْ لا يفسُـدَ صومُـهُ، وَإلاَّ وَجَبَ أن يحرمَ الوَطءُ في آخرِ جزءٍ من اللّيلِ بقدْرِ ما يقعُ الغسلُ فيهِ.

وأما الثاني فهوَ: أنَّ تخصيصَ الشيءِ بالذكرِ هل يدلُّ عـلى نفيهِ عَـمّا عداهُ؟ والله أعلم

التقسيم الثاني
للألفاظ

اللّفظُ الدالُّ على معنى إمَّـا أنْ يكونَ مَـدلولُـهُ لفظاً، أو لا يكُـوْنَ. والثاني بمعزلٍ عن اعتبارِنَا.

والذي مدلولُهُ لفظٌ: فَإمَّا أنْ يكونَ لفظاً مفرداً، أو مركَّباً، وكِلاهُمَا إمَّا أنْ يكونَ دالاًّ عَلَى معنى، أوْ لَيْسَ بدالٍّ على معنى. فهذه أربعةٌ:

أحـدُها: اللّفظُ الـدالُّ على لفظٍ مفـردٍ دالٍّ على معنى مفـردٍ، وَهُـوَ: لفظُ الكلمةِ وأنواعِهَـا، وأصنافِهَـا، فَإنَّ لفظَ الكلمـةِ يتناولُ: لفظَ **الاسم** وهـوَ لفظٌ مفردٌ، يتناولُ لفظَ الرجلِ وهو لفظٌ مفردٌ دالٌّ على معنى مفردٍ. وكـذا القولُ في جميـعِ أسماء الألفـاظِ: كالقـولِ، والكلامِ، والأمـرِ والنّهيِ، والعـامِّ والخـاصِّ وأمثالِهَا.

وثانيها: اللَّفظُ الدالُّ على لفظٍ مركَّبٍ موضـوعٍ لمعنى مركَّبٍ، وهـوَ كلفظِ الخبرِ فَإنَّه يتناولُ قولَكَ: زيدٌ قائمٌ وهو لفظٌ مُركّبٌ دالٌّ على معنى مركبٍ.

وثالثُهَا: اللَّفظُ الدالُّ على لفظٍ مفردٍ لم يوضعْ لمعنى، وهوَ: **الحرفُ المعجَمُ** فإنَّهُ يتناولُ كلَّ واحدٍ منْ آحادِ الحروفِ، وتلكَ الحروفُ لا تفيدُ شيئاً.

فَإنْ قلتَ: أَلَيْسَ أنَّهم قالوْا: لفظُ **الألفِ** اسمٌ لتلكَ المَدَّةِ!؟

قلتُ: ليسَ المرادُ من قولِي: **الحرفُ لا يفيدُ شيئاً** إلاَّ نفسَ تلكَ المَدَّةِ وكذا القولُ في سائرِ الحروفِ.

ورابعها: اللَّفظُ الدالُّ على لفظٍ مركَّبٍ لم يُـوْضَعْ لمعنى، والأشبـهُ أنَّه غـيرُ مـوجودٍ؛ لأنَّ التـركيبَ إنَّما يُصَـارُ إليهِ: لغـرضِ الإفـادةِ، فحيثُ لا إفـادةَ فـلا تركيبَ.

واعلم: أنَّ في البحثِ عنْ ماهيَّةِ الاسمِ والفعلِ والحرفِ دقائقَ غامضة، ذكرناها في كتاب المحرر في دقائقِ النحوِ. والله أعلم.

الباب الثالث
في الأسماء المُشْتَقَّةِ

والنظرُ في ماهيَّةِ الاسمِ المشتقِّ، وفي أحكامِهِ:

أمَّا الماهيَّةُ فقالَ الميدانيُّ رحمه الله: **الاشتقاقُ** أنْ تجدَ بينَ اللفظينِ تناسباً في المعنى والتركيبِ، فتردَّ أحدَهُمَا إلى الآخرِ. وأركانُهُ أربعةُ:

أحدها: اسمٌ موضوعٌ لمعنى.

وثانيها: شيءٌ آخرُ لَهُ نسبةٌ إلى ذلكَ المعنى.

وثالثُهَا: مشاركةٌ بينَ هَذَيْنِ الاسمينِ في الحروفِ الأصليَّةِ.

ورابعُهَا: تَغْيِيْرٌ يلحقُ الاسمَ فِي حرفٍ فقطْ، أو حركةٍ فقطْ، أو فيهِمَا معاً.

وكلُّ واحدٍ من الأقسامِ الثلاثةِ: فَإِمَّا أنْ يكونَ بالزيادةِ، أوْ بالنقصانِ أو بِهِما معاً، فهذه تسعة أقسامٍ:

أحدها: زيادةُ الحركةِ، **وثانيها**: زيادَةُ الحرفِ، **وثالثُهَا**: زيادتُهُمَا معاً، **ورابعها**: نقصانُ الحركةِ، **وخامسُها**: نقصانُ الحرفِ، **وسادسُها**: نُقْصَانُهُمَا معاً، **وسابعُها**: زيادةُ الحرفِ مع نقصانِ الحركةِ، **وثامنها**: زيادةُ الحركةِ معَ نقصانِ الحرفِ، **وتاسعها**: أنْ تزادَ فيهِ حركةٌ وحرفٌ، وتُنْقَصَ مِنْهُ أيضاً حركةٌ وحرفٌ.

فهذهِ هيَ الاقسامُ الممكنةُ، وعلى اللّغويِّ طلبُ أمثلةِ ما وُجِدَ مِنْهَا.

أمَّا الأحكامُ فنذكُرُهَا في مسائلَ:

المسألة الأولى: أنَّ صـدقَ المشتقِّ لا ينفك عن صـدقِ المشتقِّ منهُ: خـلافاً لأبي عـليٍّ وأبي هـاشمٍ؛ فَـإنَّ **العـالِمَ والقـادِرَ والحيَّ**، اسـماءٌ مشتقَّـةٌ من العلمِ، والقدرةِ، والحياةِ.

ثمَّ إنَّهما يطلقانِ هذهِ الأسماءَ على الله تعالى وينكران حصولَ العلمِ والقدرةِ والحيـاة لله تعالى لأنَّ المُسَمَّى بهـذهِ الأسامِي هي: المعـانِي التي توجبُ العَـالِمِيَّـة، والقـادرِيَّة، والحَيِّيَّـةَ، وهذه المعـاني غير ثـابتة لله تعـالى فلا يكـونُ لله تعالى علمٌ وقدرةٌ وحياةٌ، معَ أنَّهُ عالمٌ قادرٌ حيٌّ.

وأما أبو الحسينِ فَإنَّه لا يتقرَّرُ معهُ هذا الخلافُ؛ لأنَّ المُسَمَّى عنده بالقدرةِ نفسُ القـادريَّةِ، وبـالعلمِ العالمِيَّـة، وهذه الأحكـام حاصلة لله تعـالى فيكون لله تعالى علمٌ وقدرةٌ.

لنـا: أنَّ المشتقَّ مركَّبٌ، والمشتقُّ منـهُ مفردٌ، والمـركَّبُ بـدونِ المفـردِ غـير معقولٍ.

المسألة الثانيةُ: اختلفـوا في أنَّ بقاء وجـهِ الاشتقاقِ هَـلْ هُوَ شـرطٌ لصدقِ اسمِ المشتقِّ؟! والأقـربُ: أنَّـه ليسَ بشـرطٍ: خـلافـاً لأبي عـليٍّ بنِ سينـــاءَ من الفلاسفةِ، وأبِي هاشمٍ من المعتزلةِ.

لنا: أنَّ بعدِ انقضاءِ الضربِ يَصْدُقُ عليهِ أنَّـهُ ليسَ بضاربٍ، واذا صَـدَقَ ذلكَ: وجبَ أنْ لا يصدقَ عليه أنَّه ضاربٌ.

بيان الأوَّل: أنَّه يصدقُ عليهِ أنَّه ليسَ بضاربٍ في هذه الحال وقولَنا: ليسَ بضاربٍ، جزءٌ من قولِنَا: ليسَ بضاربٍ في هذهِ الحالِ ومتى صدَقَ الكـلُّ صدقَ

كلُّ واحدٍ من أجزائِهِ: فَإِذَنْ صدقَ عليهِ أنَّه ليسَ بضاربٍ.

وبيانُ الثاني: أنَّه لَمَّا صَدَقَ عليهِ ذلكَ وَجَبَ أنْ لا يَصْدُقَ عليهِ أنَّهُ ضاربٌ؛ لأنَّ قولَنَا: ضاربٌ يناقضُهُ في العرف ليسَ بضاربٍ، بدليلِ أنَّ من قالَ: **فلانٌ ضاربٌ،** فمنْ أرادَ تكذيبَهُ وإبطالَ قولِهِ قالَ: إنَّه ليس بضاربٍ، ولولا أنَّه نقيضُ الأوَّلِ وإلاَّ لَمَا استعملوهُ لنقضِ الأوَّلِ؛ ولَمَّا ثَبَتَ كونُهُمَا موضوعينِ لمفهومينِ متناقضَينِ، وقد صَدَقَ أحدُهُمَا: فَوَجَبَ أنْ لا يصدُقَ الآخرُ.

فَإنْ قيلَ: لا نُسلِّمُ أنَّهُ يصدُقُ عليهِ بعدَ انقضاءِ الضربِ أنَّهُ ليس بضاربٍ.

قوله: لأنَّهُ يصدُقُ عليهِ ليسَ بضاربٍ في هذهِ الحالِ؛ ومتى صدق عليهِ ذلكَ: صَدَقَ عليهِ أنَّهُ ليسَ بضاربٍ!!.

قلنَا: حكم الشيءِ وحدَهُ يَجُوزُ أنْ يكونَ مخالفاً لحكمِهِ معَ غيرِهِ، فلا يلزمُ من صدقِ قولِنَا: **ليسَ بضاربٍ في الحالِ** صدقُ قولِنَا: ليسَ بضاربٍ.

سَلَّمْنَا أنَّهُ يصدُقُ عليهِ أنَّهُ ليسَ بضاربٍ، فَلِمَ لا يصدُقُ عليهِ أنَّهُ ضاربٌ؟! بيانُهُ: أنَّ قولَنَا **فلانٌ** ضاربٌ **فلانٌ** ليسَ بضاربٍ، مَا لَمْ نَعْتَبِرْ فيه اتِّحاد الوقتِ لم يتناقَضَا، ولا يجوزُ ايرادُ أحدِهِما لتكذيبِ الآخرِ.

سَلَّمْنَا أنَّ ما ذكرتُمُوهُ يدلُّ على قولِكُمْ؛ لَكِنَّهُ معارضٌ بوجوهٍ:

الأوَّلُ: أنَّ الضاربَ منْ حَصَلَ لهُ الضربُ. وهذا المفهومُ أعمُّ من قولِنَا: حصلَ لهُ الضربُ في الحال، أو في الماضي؛ لأنَّه يُمكنُ تقسيمُهُ اليهما وموردُ القسمةِ مشتركٌ بين القسمينِ، ولا يلزمُ من نفيِ الخاصِّ نفيُ المشتَرَكِ فإذَنْ: لا يلزمُ من نفيِ الضاربيَّةِ في الحالِ نفيُ الضاربيَّةِ مطلقاً.

الثاني: أن أهلَ اللّغةِ اتّفقُوا على أنَّ اسمَ الفاعلِ إذَا كانَ في تقديرِ الماضِي لا يعملُ عملَ الفعلِ، ولولا أنَّ اسمَ الفاعلِ يصحُّ اطلاقُهُ لفعلٍ وُجِدَ فِي الماضِي، وَإِلاَّ: لكانَ هذا الكلامُ لغواً.

الثالث: أنَّهُ لو كانَ حصولُ المشتقِّ منهُ شرطاً فِي كونِ الاسمِ المشتقِّ حقيقة لَمَا كانَ اسمُ **المتكلِّم والمخبر واليومِ والأمس**، وما يجري مجراها حقيقة في شيءٍ أصلاً. واللازمُ باطلٌ، فالملزومُ مثله.

بيانُ الملازمةِ: أنَّ الكلامَ اسمٌ لمجموعِ الحروفِ المتواليةِ، لا لِكُلِّ واحدٍ منها: ومجموع تلكَ الحروفِ لا وجودَ له أصلاً بلْ الموجودُ منهُ أبداً ليسَ إلاَّ الحرفُ الواحدُ، فَلوْ كانَ شرطُ كونِ الاسمِ المشتقِّ حقيقةً حصول المشتقِّ منهُ: لَوَجَبَ أنْ لا يَصِيْرَ هذا الاسمُ المشتقُّ حقيقةَ الْبَتَّةَ.

فَإنْ قلتَ: لِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ: الكلامُ اسم لكلٍّ واحدٍ مِنْ تِلْكَ الحروف؟!.

سلَّمْنَا: أنَّه ليسَ كذلكَ فَلِمَ لا يجوزُ أن يقالَ: حصولُ المشتقِّ منهُ شرطٌ فِي كونِ المشتقِّ حقيقة إذَا كانَ ممكنَ الحصولِ، فَأمَّا إذَا لم يكُنْ كذلكَ فَلاَ؟!.

أو نقولَ: شرطُ كونِ المشتقِّ حقيقة حصولُ المشتقِّ منهُ، إمَّا لمجموعِهِ أو لأجزائِهِ؛ وها هنا: إنْ امتنعَ أنْ يكونَ للمجموعِ وجودٌ، لكنَّهُ لا يمتنعُ ذلكَ للآحادِ.

أو نقولَ: لِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ: هذِهِ الألفاظُ ليستْ حقائقَ في شيءٍ من المسمَّياتِ أصلاً؟!

قلتُ: الجواب عن **الأوَّل**: أنَّ ذلكَ باطلٌ بإجماع أهلِ اللّغةِ، وأيضاً: فالالزامُ عائدٌ في لفظِ الخبرِ؛ فإنّه لا شكَّ في أنَّ كلَّ واحدٍ منْ حروفِ الخبرِ ليسَ

خبراً، وكذلكَ كلُّ واحدٍ منْ أجزاءِ الشهرِ والسنةِ ليسَ بشهرٍ ولا سنةٍ.

وعن الثاني: أنَّ أحداً من الأمَّةِ لَمْ يقلْ بهذا الفرقِ: فيكونُ باطلاً.

وعن الثالث: أنَّ هذهِ الألفاظَ مستعملةٌ، وكلُّ مستعملٍ فإنه إمَّا أنْ يكونَ حقيقة، أو مجازاً، وكلُّ مجازٍ فلَهُ حقيقة فإذَنْ: هذهِ الألفاظُ حقائقُ في بعضِ الأشياءِ، وقد عُلِمَ بالضرورة أنَّها ليستْ حقائقَ فيما عدا هذِهِ المعاني فهيَ حقائقُ فيهَا.

الرابعُ: الإيمانُ مُفَسَّرٌ: إمَّا بالتصديقِ، أو العملِ أو الاقرارِ أوْ مجموعِهَا. والشخصُ حينَ مَا لا يكونُ مباشراً لشيءٍ من هذهِ الاشياءِ الثلاثةِ يُسَمَّى مؤمناً حقيقة، فلولا أنَّ حصولَ مَا مِنْهُ الاشتقاقُ ليسَ شرطاً لصدقِ المشتقِّ، وَإلاَّ لَمَا كانَ كذلكَ

والجواب: **قولُهُ يجوزُ أنْ يختلفَ حالُ الشيءِ بسببِ الانفرادِ والتركيبِ!!**.

قلنا: مدلولُ الألفاظِ المركَّبَةِ ليسَ إلاَّ المركَّبُ الحاصلُ من المفرداتِ الَّتي هِيَ مدلولاتُ الألفاظِ المفردَةِ.

قولُهُ: وحدةُ الزمانِ معتبرةٌ فِي تحقُّقِ التناقضِ!!.

قلنا: هذا لا نزاعَ فيهِ، لكنَّا ندَّعِي أنَّ قولَنَا: ضاربٌ يفيدُ الزمانَ المعيَّنَ وهو الحاضرُ؛ بدليلِ ما ذكرنَا: أنَّ إحدَى اللَّفْظَتَيْنِ مستعملة فِي رفعِ الأخْرَى.

أمَّا أولاً: فَلأنَّا نعلمُ بالضرورةِ مِنْ أهْلِ اللّغةِ أنَّهُمْ مَتَى حَاوَلُوا تكذيبَ المُتَلَفِّظِ باحدَى اللَّفْظَتَيْنِ، لا يذكرونَ إلاَّ اللَّفْظَةَ الأخْرَى، وَيَكْتَفُوْنَ بذكرِ كلِّ واحدةٍ منهُمَا عِندَ محاولةِ تكذيبِ الأخرى. ولولا اقتضاءُ كلِّ واحدةٍ منهُمَا للزمانِ المعيَّنِ، وإلاَّ لَمَا حَصَلَ التكاذبُ.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ كلمةَ ليسَ موضوعةٌ للسَلْبِ، فَإِذَا قلنَا: ليسَ بضـاربٍ، فـلا بد وأن يفيـدَ سلبَ مـا فُهِمَ من قـولِنَـا: ضـاربٌ، وإلاَّ لَمْ تكُنْ لفـظةُ ليسَ مستعملة للسلْبِ.

وإذَا ثبتَ أنَّ كـلَّ واحدةٍ مِنْ هَـاتَيْنِ اللَّفـظتينِ مـوضـوعـةٌ لـرفـعِ مُقْتَضَى الأخرَى: وجبَ تناولُهُمَا لذلكَ الزمانِ المعيَّنِ، وَإلاَّ لَمْ يحصلْ التكاذبُ.

ثمَّ لا نزاعَ فِي أنَّ ذلكَ الـزمانَ ليسَ هـوَ الماضِي، ولا المستقبـلَ فَتَعَيَّنَ أنْ يكونَ الحاضرَ.

قولُهُ في المعارضةِ **الأوْلَى: ثبوتُ الضربِ لَهُ أعمُّ منْ ثبوتِـهِ لَهُ فِي الحـاضرِ أو الماضِي بدليلِ صحَّةِ التقسيمِ اليهمَا.**

قلنا: كمَا يمكنُ تقسِيْمُهُ إلَى الماضِي والحاضرِ، يمكِنُ تقسيمُهُ إلى المستقبلِ؛ فَـإِنَّـهُ يمكنُ أنْ يقـالَ: ثبـوتُ الضـربِ لَـهُ أعمُّ مِنْ ثبـوتِـه لَـهُ في الحـالِ أو فِيْ المستقبلِ، فَإِنْ كانَ ما ذكرتَهُ يقتضِي كونَ الضاربِ حقيقة لِمَنْ حَصَلَ لَهُ الضربُ في الماضي فليكنْ حقيقة لِمَنْ سيوجدُ الضربُ منهُ في المستقبلِ وَإنْ لَمْ يُوْجَـدْ الْبَتَّةَ لا في الحاضرِ ولا في الماضِي: فَإِنَّهُ باطلٌ بالاتِّفاقِ.

قوله ثانياً: **إنَّ أهلَ اللّغةِ قالوا: اسمُ الفـاعلِ إذَا أفـادَ الفعلَ المـاضِيَ لا يعملُ عملَ الفعلِ.**

قلنا: وقد قالوا أيضاً: **إذَا أفادَ الفعـلَ المستقبلَ عَمِـلَ عملَ الفعـلِ** فيلزمُ أنْ يكونَ الاسمُ المشتقُّ حقيقة فيما سيوجدُ فيهِ المشتقُّ منهُ، ولا شكَّ في فسادِهِ.

قوله ثالثاً: **يلزمُ أنْ لا يكونَ اسمُ المُخْبِرِ حقيقة أصلاً.**

قلنا: المُعْتَبرُ عِنْـدَنَا حصـولُهُ بتمـامِهِ إنْ أمكَنَ؛ أو حصـولُ آخرِ جـزءٍ من أجزائِهِ؛ ودعوى الاجماعِ على فسادِ هذا التفصيلِ ممنوعةٌ.

قوله رابعاً: **الشخصُ يُسَمَّى مؤمناً وإنْ لَمْ يكنْ مشتغلاً في الحال بِمُسَمَّى الايمانِ.**

قلنَا: لا نُسَلِّمُ أنَّ ذلكَ الاطلاقَ حقيقةٌ. والدليلُ عليهِ: أنَّه لا يجوزُ أن يقالَ في أكابرِ الصحابةِ: إنَّهُمْ كَفَرَةٌ، لأجلِ كُفْرٍ كانَ موجوداً قبلَ إيمانِهِمْ، ولا لليقظانِ: إنّهُ نائمٌ، لأجلِ نومٍ كانَ موجوداً قبلَ ذلكَ. والله أعلمُ.

المسألة الثالثةُ: اختلفُوا في أنَّ المعنَى القائمَ بالشيءِ، هل يجبُ أنْ يُشْتَقَّ لَهُ منهُ اسمٌ؟

والحقُّ التفصيلُ: فَإنَّ المعانيَ الَّتي لا أسماءَ لَهَا مثلُ أنواعِ الروائحِ والآلام فلا شكَّ أنَّ ذلكَ غيرُ حاصلٍ فِيْهَا.

وَأمَّا الَّتي لَهَا اسماءٌ فَفِيْهَا بحثانِ:

أحدُهُمَا: أنَّهُ هلْ يجبُ أنْ يُشْتَقَّ لمحالِّها مِنْهَا أسماءٌ!

الظاهر من مذهب المتكلمين منَّا: أنَّ ذلكَ واجبٌ؛ فإنَّ المعتزلةَ لَمَّا قالتْ: إنَّ اللهَ تعالى يخلقُ كلامَهُ في جِسْمٍ، قالَ أصحابُنَا لَهُمْ: لَوْ كانَ كذلكَ لوجَبَ أنْ يُشْتَقَّ لذلكَ المحلِّ اسمُ المتكلِّمِ من ذلكَ الكلامِ. وعندَ المعتزلةِ: أنَّ ذلكَ غيرُ واجبٍ.

وثانيهما: أنَّه إذَا لَمْ يُشْتَقَّ لمحلِّهِ منهُ اسمٌ، فَهَلْ يجوزُ أنْ يُشْتَقَّ لغيرِ ذلكَ المحلِّ منهُ اسمٌ؟. فَعِنْدَ أَصْحَابِنَا: لاَ.

وعندَ المعتزلةِ: نَعَمْ؛ لأنَّ الله تعالَى يُسَمَّى مُتَكَلِّماً بذلكَ الكلامِ. واستدلَّتْ المعتزلةُ لقولِهِمْ في الموضِعَينْ: بِأنَّ القتلَ والضربَ والجُرْحَ قائمٌ بالمقتولِ والمضروبِ والمجروحِ. ثُمَّ إنَّ المقتولَ لا يُسَمَّى قاتلاً فَإذَنْ محلُّ المشتقّ

منهُ لَمْ يحصَلْ لَهُ اسمُ الفاعلِ ، وحَصَلَ ذلكَ الاسمُ لغيرِ محلِّهِ .

وأُجِيْبُوا عنهُ: بِأنَّ الجرحَ ليسَ عبارة عنِ الأمرِ الحاصلِ في المجروحِ ، بَلْ عن تأثيرِ قدرةِ القادرِ فِيْهِ، وذلكَ التأثير حكمٌ حاصلٌ للفاعلِ : وكذا القول في القتلِ .

وأجابتْ المعتزلةُ عنهُ: بِأنَّه لا معنَى لتأثيرِ القدرةِ في المقدور إلا وقوعُ المقدورِ، إذْ لَوْ كانَ التأثيرُ أمراً زائداً: لكانَ إمَّا أنْ يكونَ قديماً؛ وهو محال؛ لأنَّ تأثيرَ الشيءِ في الشيءِ نسبةٌ بينَهُمَا، فَلا يُعْقَلُ ثبوتُهُ عِنْدَ عدمِ واحدٍ منهُمَا. أو مُحْدَثاً: فيفتقرُ إلَى تأثيرٍ آخرَ: فيلزمُ التَسَلْسُلُ .

والَّذِي يحسمُ مادَّةَ الإشكالِ : أنَّ اللهَ تعالَى خالقُ العالَمِ ، واسمُ الخالقِ مشتقٌّ، من الخَلْقِ، والخَلق نَفْسُ المخلوقِ، والمخلوقُ غيرُ قائمٍ بذاتِ الله تعالى.

والدليلُ عَلَى أنَّ الخلقَ عينُ المخلوقِ: أنَّه لَو كانَ غيرَهُ لكانَ إنْ كانَ قديماً: لزمَ قِدَمُ العالَمِ ، وإنْ كانَ مُحدثاً: لَزِمَ التَسَلْسُلُ.

ومِمَّا يَدلُّ على أنَّهُ ليسَ مِنْ شرطِ المشتقِّ منهُ قيامُهُ بِمَنْ لَهُ الاشتقاقُ: أنَّ المفهومَ من الاسمِ المشتقِّ ليسَ إلاَّ أنَّه ذو ذلكَ المشتقِّ منهُ، ولفظُ ذو لا يقتضِي الحلولَ.

ولأنَّ لفظةَ الَّلابِنِ، والتامِرِ، والمكِّيِّ والمدنيِّ، والحدَّادِ مشتقَّةٌ من أمورٍ يمتنعُ قيامُها بمَنْ لَهُ الاشتقاقُ.

المسألة الرابعةُ: مفهومُ الأسودِ شيءُ مَّا لَهُ السوادُ؛ فَأمَّا حقيقةُ ذلِكَ الشيءِ فخارجٌ عن المفهومِ . فَإنْ عُلِمَ: عُلِمَ بطريقِ الالتزامِ . وَالَّذِي يدلُّ عليهِ أنَّكَ تقولُ: الأسودُ جسمٌ، فَلَوْ كانَ مفهومُ الأسودِ أنَّه جسمٌ ذو سوادٍ: لتنزَّلَ ذلكَ

منزلةَ ما يقالُ: الجسمُ ذو السوادِ يجبُ أن يكونَ جسماً. واللهُ أعلمُ بالصوابِ.

الباب الرابع في أحكام الترادف والتوكيد

الألفاظُ المترادِفَـةُ هِيَ: الألفاظُ المفـردةُ الدالَّـةُ على مُسَمّى واحـدٍ باعتبـارٍ واحدٍ. واحترزْنَا بقولِنَا: **المفرَدَةُ** عن **الرسم والحدِّ**.

وبقـولنا: **بـاعتبارٍ واحـدٍ** عن اللَّفظتـينِ إذَا دَلَّا عَـلى شيءٍ واحـدٍ بـاعتبـارِ صفتينِ: **كالصارمِ والمهنَّد** أو باعتبارِ الصفةِ وصفةِ الصفةِ: **كالفصيحِ والناطقِ**، فَإنَّهما منَ المتباينةِ.

واعلمْ: أنَّ الفـرقَ بينَ المتـرادِفِ والمؤكِّـد: أنَّ المتـرادِفَـيْنِ يفيـدانِ فـائـدة واحدة، من غير تفاوتٍ أصلاً.

وأما **المؤكِّد**: فانَّه لا يفيدُ عينَ فائدَةِ المؤكَّدِ، بلْ يفيدُ تقويتَهُ.

والفرقُ بينَهُ وبينَ **التابعِ** كقولِنَا: **شيطان ليطان**: أنَّ التابعَ وحدَهُ لا يفيدُ، بل شرطُ كونِهِ مفيداً تقدُّمُ الأوَّلِ عليهِ.

أمَّا الأحكامُ فَفِي مسائلَ:

المسألة الأولَى: فِي إثْبَاتِهِ: مِنَ النَّـاسِ مَنْ أنْكَرَهُ، وَزَعَـمَ أنَّ الَّـذِيْ يُظَنُّ أنَّـهُ من المترادِفَـاتِ فَهُوَ مِنَ المُتَبـايِنَاتِ الَّتِي تكـونُ لتباينِ الصفـاتِ، أو لتباينِ الموصوفِ مع الصفاتِ.

والكـلامُ معهُمْ: إمَّا فِي الجـوازِ وهو معلومٌ بـالضـرورةِ. أوْ فِي الـوقـوعِ، وَهُوَ: إمَّا فِي لغتينِ، وَهُو أيضـاً معلومٌ بالضـرورةِ، أوْ فِي لغةٍ واحـدةٍ، وَهُوَ مثـلُ الأسدِ واللَّيْثِ، والحنطةِ والقمحِ. والتعسّفاتُ الَّتِي يذكرُهَا الاشتقاقيّونَ في دفعِ

ذلكَ، مِمَّا لا يشهدُ بِصَحَّتِهَا عقلٌ ولا نقلٌ: فَوَجَبَ تَرْكُهَا عَلَيْهِمْ.

المسألة الثانيةُ: فِي الدَاعِي إلى الترادفِ: الأسماءُ المترادفةُ: إمَّا أن تحصلَ من واضعٍ، أو من واضعَيْنِ:

أمَّا الأوَّلُ: فَيُشْبِهُ أنْ يكونَ هُوَ السببُ الأقليُّ، وَفِيْهِ سببانِ:

الأوَّلُ: التسهيلُ والإقْدارُ على الفصاحةِ؛ لأنَّهُ قد يمتنعُ وزنُ البيتِ وقافيتُهُ مع بعض أسماءِ الشيءِ، ويصح مع الاسمِ الآخرِ. وربَّمَا حصلَ رعايةُ السجعِ والمقلوبِ والمجنَّسِ وسائرِ أصنافِ البديعِ، معَ بعضِ أسماءِ الشيءِ دونَ البعضِ.

الثاني: التمكينُ من تأديةِ المقصودِ بإحدَى العبارتَيْنِ عند نسيانِ الأخرَى.

وَأمَّا الثاني: فَيُشبِهُ أنْ يكونَ هُوَ السببُ الأكثريُّ، وَهُوَ اصطلاحُ إحدَى القبيلتَيْنِ على اسمٍ لشيءٍ غيرِ الَّذِي اصطَلَحَتْ القبيلةُ الأخْرَى عليهِ، ثُمَّ اشتهارُ الوضعَيْنِ بعدَ ذلكَ.

ومنَ الناسِ من قالَ: الأصلُ عدمُ الترادفِ لوجهينِ:

الأوَّلُ: أنَّه يُخِلُّ بالفهمِ التامِّ؛ لاحتمالِ أنْ يكونَ المعلومُ لكلِّ واحدٍ من المتخاطِبَيْنِ غيرُ الاسمِ الَّذِي يعلمُهُ، فعندَ التخاطبِ لا يَعْلَمُ كلُّ واحدٍ منهما مرادَ الآخرِ، فيحتاجُ كلُّ واحدٍ منهما إلَى حفظِ تلكَ الألفاظِ؛ حذراً عن هذا المحذورِ، فتزدادُ المشقةُ.

الثاني: أنَّهُ يتضمَّنُ تعريفَ المُعَرَّفِ؛ وهُوَ خلافُ الأصلِ.

المسألة الثالثةُ: فِي أنَّهُ هلْ تجبُ صحَّةُ إقامةِ كلِّ واحدٍ من المترادِفَينِ مقامَ الآخرِ أم لا!.

الأظهرُ فِي أوَّل النظرِ ذلكَ؛ لأنَّ المترادفينِ لا بدَّ وأنْ يفيدَ كلُّ واحدٍ منهما

عينَ فائدةِ الآخرِ، فـالمعنى لَمّا صحّ أنْ يُضَمَّ إلَى معنى حينَما يكـونُ مدلـولاً لأحدِ اللّفظينِ لا بدَّ وأنْ يبقى بتلكَ الصفةِ حالَ كونِهِ مدلولاً للّفظِ الثـانِي؛ لأنَّ صحَّةَ الضمِّ من عوارضِ المعانِي، لا مِنْ عوارضِ الألفاظِ.

والحقُّ: أنَّ ذلـكَ غيرُ واجبٍ؛ لأنَّ صحَّـةَ الضمِّ قدْ تكـونُ من عـوارضِ الألفاظِ؛ لأنَّ المعنى الَّذِي يُعَبَّـرُ عنهُ فِي العَـرَبِيَّةِ بلفظٍ مِنْ يُعبـرْ عَنهُ فِي الفـارسيَّةِ بلفظٍ آخرَ، فَإِذَا قلتَ: خرجتُ مِنَ الدارِ استقامَ الكلامُ؛ ولو أبْدِلَتْ صيغـةُ مِنْ وحدها بمرادِفِهَا مِنَ الفارسيَّةِ: لَمْ يَجُزْ.

فَهَذَا الامتناعُ ما جاءَ مِنْ قِبَـلِ المعانِي، بـل مِنْ قِبَلِ الألفـاظِ. وإِذَا عُقِلَ ذَلِكَ فِي لُغَتَيْنِ فَلِمَ لا يجوزُ مثلُهُ فِي لغةٍ واحدةٍ؟.

المسـألة الـرابعةُ: إِذَا كـانَ أحدُ المتـرادِفَينِ أظهـر كـانَ الجـليُّ بالنسبـةِ إلَى الخفيِّ شرحاً لَهُ، وَرُبَّما انعكسَ الأمرُ بالنسبةِ إلى قومٍ آخرِيْنَ.

وَزَعَمَ كثـيرٌ من المُتكلمينَ: أنَّـهُ لا معنَى للحدِّ إلاَّ ذلـكَ؛ فقـالـوا: الحـدُّ تبديلُ لفظٍ خفيٍّ بلفظٍ أوضحَ منهُ؛ تفهيماً للسائلِ. وليسَ الأمرُ كَـمَا ذكروهُ عـلى الاطلاقِ، بَلْ الماهيَّةُ المفردَةُ إِذَا حاوَلْنَا تعريفَهَـا بدلالـةِ المطابقـةِ: لَمْ يَكُنْ إلاَّ على الوجهِ الَّذِيْ ذكروهُ.

المسألة الخامسة: فِي التأكيدِ وأحكامِهِ وفيه أبحاث:

الأوّلُ: التأكيدُ هوَ: اللَّفظُ الموضوعُ لتقويةِ ما يُفهمُ من لفظٍ آخرَ.

الثاني: الشيءُ إِمَّا أنْ يُؤَكَّـدَ بنفسِهِ أو بغيـرِهِ **فالأوَّلُ**: كقـوله عليـهِ الصلاةُ والسـلامُ: **« واللَّهِ لأَغْـزُونَّ قُـرَيْشـاً ، واللَّهِ لأَغْـزُونَّ قُـرَيْشـاً ، واللَّهِ لأَغْـزُونَّ قُرَيْشاً »** .

والثانِي على ثلاثةِ أقسامٍ:

فَإنَّ لفظةَ التأكيدِ إمَّا أنْ يَخْتَصَّ بِهَا المفردُ، وهوَ: لفظَ **النفسِ والعينِ**؛ أو المثنَّى وهو: **كِلا وكِلْتَا**؛

أو الجمعُ وهوَ: **أجمعونَ أكتعونَ أبصعونَ، والكلُّ** وهوَ أمُّ البابِ. وقد يكونُ داخلاً على الجُمَلِ مقدَّماً عليها: كصيغةِ **إنَّ** وما يجري مجراهَا.

الثالثُ: في حسنِ استعمالِهِ، والخلافُ فيهِ معَ الملاحدةِ الطاعنينَ في القرآنِ. والنزاعُ: إمَّا أنْ يقعَ في جوازِهِ عقلاً، أو في وقوعِهِ.

أمَّا الجوازُ فهوَ معلومٌ بالضرورةِ؛ لأنَّ التأكيدَ يدلُّ على شدَّة اهتمامِ القائلِ بذلكَ الكلامِ.

وأمَّا الوقوعُ: فاستقراءُ اللّغاتِ بأسرها يدلُّ عليهِ.

واعلم: أنَّ التأكيدَ وان كانَ حسناً، إلَّا أنَّهُ متَى أمكنَ حملُ الكلامِ على فائدةٍ زائدةٍ: وَجَبَ صرفُهُ إلَيْهَا.

الرابعُ: في فوائدِ التأكيدِ؛ وسيأتي إنْ شاءَ الله تعالى ذكرُهَا في بابِ **العمومِ** عندَ استدلالِ **الواقفيَّةِ** بحسنِ التأكيدِ على الاشتراكِ. والله أعلمُ.

الباب الخامس في الاشتراكِ

اللّفْظُ المُشْتَرَكُ هوَ: اللّفْظُ الموضوعُ لحقيقتينِ مختلفتينِ أو أكثرَ وضعاً أوّلاً من حيثُ همَا كذلكَ.

فَقَوْلُنَا: **الموضوعُ لحقيقتينِ مختلفتينِ** احترزنَا بِهِ عن الأسماءِ المفرَدَةِ.

وقولُنَا: وضعاً **أوَّلاً** احترزنا بِهِ عَمَّا يدلُّ علَى الشيء بالحقيقةِ، وعلى غيرهِ بالمجازِ.

وقولَنا: منْ حيثُ هُمَا كذلكَ احترزنَا بِهِ عنِ اللَّفظِ المتواطىءِ؛ فَإِنَّهُ يتناولُ الماهِيَّاتِ المختلفـةَ، لكنْ لا منْ حيثُ إنَّها مختلفةٌ، بـلْ مِنْ حيثُ إنَّهَا مشتركـةٌ في مَعْنى واحدٍ.

المسألة الأولى: في بيانِ امكانِهِ، ووجودِهِ: وجـودُ اللَّفظِ المُشْتَرَكِ: إمَّـا أنْ يكونَ واجباً، أوْ مُمْتَنِعاً، أو جائزاً، وقالَ بكلِّ واحدٍ منْ هذِهِ الأقسامِ قائلٌ. أمَّـا القائلونَ بالوجوبِ فَقَدْ احتجّوا بأمْرَيْنِ:

الأَوَّلُ: أنَّ الألفاظَ متناهيةٌ، والمعانِي غيرُ متناهيـةٍ، والمتناهِي إذَا وُزِّعَ عَـلَى غيرِ المتَنَاهِي: لزمَ الاشتراكُ.

وإنَّما قُلْنَا: **إنَّ الألفاظَ متناهيةٌ**؛ لأنَّهَا مركَّبةٌ من الحروفِ المتناهيةِ، والمركّبُ من المتناهِي متناهِي.

وَإِنَّما قلنَا: **إنَّ المعانيَ غيرُ متناهيةٍ**، لأنَّ الأعـدادَ أحد أنـواعِ المعاني، وهيَ غيرُ متناهيةٍ.

وأمَّا أنَّ المتناهيَ إذَا وُزِّعَ عَـلَى غيرِ المتنـاهِي حَصَلَ الاشتِـرَاكُ: فهوَ معلومٌ بالضرورةِ.

الثـانِي: أنَّ الألفاظَ العـامَّةَ: **كـالوجـودِ والشيءِ**، لا بدَّ مِنْهَـا فِي اللّغاتِ. ثُمَّ: قَدْ ثَبَتَ أنَّ وجودَ كـلِّ شيءٍ نفسُ ماهيَّتِـهِ، فيكونُ كـلُّ شيءٍ مخالفاً لوجـودِ الآخرِ، فيكونُ قولُ الموجودِ عليهَا بالاشتراكِ.

والجوابُ عنِ الأوَّلِ بعدَ تسليمِ المقدِّمتينِ الباطلتينِ أن نقولَ: الأمورُ الَّتِي يقصدُها المُسَمُّونَ بالتسميةِ متناهيـةٌ؛ فَإِنَّهم لا يَشْـرَعُوْنَ فِي أنْ يُسَمّـوا كلَّ واحـدٍ من الأمـورِ الَّتِي لا نهايةَ لَهَـا، فَإِنَّ ذلـكَ مِمَّـا لا يخـطرُ ببـالِهِمْ، فكيفَ يقصـدونَ

تسميَتَهـا؟ بلْ لا يقصـدونَ إلاَّ إلى تسميةِ أمـورٍ متناهيـةٍ، ويمكنُ أنْ يكونَ لكـلِّ واحدٍ منهَا اسمٌ مفردٌ.

وأيضاً: فَكُلُّ واحدٍ منْ هذِهِ الالفاظِ المتناهيةِ، إنْ دَلَّ على معانٍ متناهيـةٍ: لمْ يكنْ جميـعُ الألفاظِ المتنـاهيةِ دالاً عـلى معـانٍ غـيرِ متنـاهيـةٍ؛ لأنَّ المتنـاهي إذَا ضُوْعِفَ مراتٍ متناهية: كانَ الكلُّ متناهياً.

وَإنْ دَلَّ كـلُّ واحدٍ مِنْهَـا أوْ بعضُهَا عـلَى معانٍ غـيرِ متناهيـةٍ: فـالقـولُ بِـهِ مكابرةٌ.

وعن الثـاني: أنَّا لا نُسَلِّمُ أنَّ الألفـاظَ العامَّـةَ ضروريَّـةٌ في اللّغـاتِ؛ وإنْ سَلَّمْنَا ذلِكَ لا نُسَلِّمُ: أنَّ الوجودَ غيرُ مشتركٍ في المعنى.

وإنْ سَلَّمْنَـا لَكِنْ لِمَ لا يجوزُ اشتـراكُ الموجـوداتِ بأسـرها في حكـمٍ واحـدٍ سوى الوجودِ وهُوَ المُسَمَّى بتِلكَ اللَّفظةِ العامَّةِ؟.

أمَّا القائلونَ بالامتناعِ فقد قَالُـوْا: المخاطبـةُ باللّفظِ المُشْتَـرَكِ لا تفيدُ فهمَ المقصودِ علَى سبيلِ التمامِ؛ وما يكونُ كذلكَ: كانَ منشأً للمفاسدِ على ما سنيأتي تقريره في مسألةِ أنَّ الأصلَ عدمُ الاشتراكِ وما يكـونُ منشأً للمفـاسدِ: وجبَ أنْ لَا يكونَ.

والجـوابُ: لا نـزاعَ فِي أنَّـه لا يحصـلُ الفهمُ التـامُّ مِنْ سمـاعِ اللَّفظ المُشْتَـرَكِ؛ لكنَّ هذا القـدرَ لا يوجبُ نفيَـهُ؛ لأنَّ أسماءَ الأجنـاسِ غيرُ دالَّـةٍ على أحـوالِ تلكَ المُسَمَّياتِ لا نفيـاً ولا اثباتـاً، والأسماءُ المشتقَّـةُ لا تَـدلُّ عـلى تعـيّنِ الموصوفـاتِ الْبَتَّةَ، ولَمْ يلزمْ من ذلـكَ جزمُ القـولِ بأنَّها غـيرُ موضـوعةٍ: فكـذَا ها هُنا.

واذاَ بطل هذان القولانِ: فنحنُ نُبَيِّنُ الامكانَ أولاً، ثُمَّ الوقوعَ ثانيـاً. أمَّا بيانُ الامكانِ فَمِنْ وَجهينِ:

الأوَّلُ: أنَّ المواضعةَ تابعةٌ لأغراضِ المتكلِّمِ، وقدْ يكونُ للانسانِ غرضٌ في تعريفِ غيرِهِ شيئاً على التفصيلِ، وقدْ يكونُ غرضُهُ تعريفَ ذلكَ الشيءِ على الاجمالِ بحيثُ يكونُ ذكرُ التفصيلِ سبباً للمفسدةِ: كَمَا رُوِيَ عنْ أبِي بكرٍ رضيَ اللهُ عنهُ أنَّهُ قالَ للكافرِ الَّذِي سألهُ عن رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وآلِهِ وسلَّم وقتَ ذهابهمَا إلى الغارِ: من هُوَ؟ فقَالَ: رَجَلٌ يَهْدِيْنِي السَبِيْلَ، وَلأنَّهُ رُبَّما لا يكونُ المتكلِّمُ واثقاً بصحَّة الشيءِ على التعيين، أنَّهُ يكونُ واثقاً بصحَّةِ وجودِ أحدِهِمَا لا محالَةَ، فحينئذٍ يُطلقُ اللفظ المشترَكَ لِئَلاَّ يكذبَ، ولا يكذبُ ولا يظهرُ جهلُهُ بذلكَ؛ فَإنَّ أيَّ معنى يصحُّ فلَهُ أن يقولَ: إنَّه كانَ مرادِي.

الثاني: أنَّ ما ذكروهُ من المفاسد لو صحَّ: فَإنَّمَا يقدحُ في أنْ يضعَ الواضعُ لفظاً لمعنيينِ على سبيلِ الاشتراك، لكنَّهُ يجوزُ أن يوجدَ المشترك بطريقٍ آخرَ وهوَ أنْ تضعَ قبيلةٌ اسماً لشيءٍ، وقبيلةٌ أخرَى ذلكَ الاسمَ لشيءٍ آخرَ ثم يشيعُ الوضعانِ، ويخفَى كونُهُ موضوعاً للمعنيينِ من جهةِ القبيلتينِ.

وأمَّا الوقوعُ فَمِنَ الناسِ مَنْ قالَ: إنَّ كُلَّ مَا يُظَنُّ مشتركاً فَهُوَ: إمَّا أنْ يكونَ مُتَواطِئاً، أو يكونَ حقيقة في أحدِهِمَا، مجازاً في الآخرِ، كالعين: فَإنَّهُ وُضِعَ أولاً للجارحةِ المخصوصةِ، ثمَّ نُقِلَ إلى الدينارِ؛ لأنَّهُ في الغرَّةِ والصفاءِ كتلكَ الجارحةِ، وإلى الشمسِ؛ لأنَّها في الصفاءِ والضياءِ كتلكَ الجارحةِ، وإلى الماءِ لوجودِ المعنيينِ فيهِ. وعندنا أنَّ كُلَّ ذلكَ ممكنٌ؛ والأغلبُ على الظَنِّ وقوعُ المشترَكِ.

والدليلُ عليه: أنَّا إذَا سمعنَا القُرْءَ لَمْ نَفْهَمْ أحدَ المعنيينِ من غيرِ تعيينٍ، بلْ بَقِيَ الذهنُ متردِّداً، ولَوْ كانَ اللَّفظُ متواطئاً، أو حقيقة في أحدِهِمَا مجازاً في الآخرِ: لَمَا كانَ كذلكَ.

فإن قلتَ: لِمَ لا يجوز ان يقال: كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخرِ ثم خفِيَ ذلكَ!.

قلتُ: أحكامُ اللُّغاتِ لا تنتهي إلى القطع المانِع من الاحتمالاتِ البعيدةِ وما ذكرتُمُوهُ لا ينفِي كونَهُ حقيقة فيهمَا الآن. وهوَ المقصودُ. والله أعلم.

المسألة الثانيةُ: في أقسامِ اللَّفظِ المشتَرَكِ.

المفهومانِ، إمَّا أنْ يكونَا متباينَيْنِ: **كالطهر والحيضِ** المُسمَّيَيْنِ بالقُرْءِ، أو لا يكونَا متباينَيْنِ، بلْ يكونُ بينهُمَا تَعَلّقٌ وحينئذٍ لا يخلو إمَّا أنْ يكونَ أحدُهُمَا جزءاً من الآخرِ، أو لا يكونَ.

فالأوَّلُ: مثلُ مَا إذَا سُمِّيَ معنى عامٌّ باسمٍ، وسُمِّيَ معنى خاصٌّ تحتَهُ بذلكَ الاسمِ، فوقوعُ الاسمِ عليهِمَا والحالةُ هذِهِ يكونُ بالاشتراكِ مثلُ **الممكن** اذا قيلَ لغيرِ الممتنعِ، وقيل لغيرِ الضروريِّ؛ فَإنَّ غيرَ الممتنعِ أعمُّ من غيرِ الضروريِّ؛ فإذَا قيلَ الممكنُ عليهِمَا: فَهُوَ بالاشتراكِ.

وأيضاً: فقولُهُ على الخاصّ وحده، قولٌ بالاشتراك أيضاً: بالنظرِ إلَى ما فيهِ من المفهومينِ المختلفَيْنِ.

وأمَّا إنْ لَمْ يكنْ أحدُهُما جزءاً مِنَ الآخرِ فلا بدَّ وأنْ يكونَ أحدُهُمَا صفةً للآخرِ؛ وهو: كما إذَا سُمِّيَ شخصٌ أسودُ اللَّونِ **بالأسودِ**، فإنَّ قولَ **الأسودِ** عليهِ من حيثُ إنَّهُ لقبٌ، ومن حيثُ إنَّهُ مشتقٌّ بالاشتراكِ. ثم إذا نسبتَ ذلكَ الشخص إلى **القارِ**، فَإنْ اعتبرتَ لونَهُ: كانَ الأسودُ مقولاً عليهِ، وعلى القارِ بالتواطؤِ، وإنْ اعتبرتَ اسمَهُ: كانَ الاسودُ مقولاً عليهِ وعلى القارِ بالاشتراكِ.

دقيقة: لا يجوزُ أنْ يكونَ اللَّفظُ مشتركاً بينَ عدمِ الشيءِ وثبوتِهِ؛ لأنَّ اللَّفظَ لا بدَّ وأنْ يكونَ بحالٍ: متَى أُطْلِقَ أفادَ شيئاً، وَإلَّا كانَ عبثاً؛ والمشتركُ بين النفيِ والاثباتِ لا يفيدُ إلَّا الترددَ بين النفِي والاثباتِ، وهذا معلومٌ لكلِّ أحدٍ.

المسألة الثالثةَ: في سببِ وقوعِ الاشتراكِ:

السببُ الأكثريُّ هو: أنْ تضعَ كلُّ واحدةٍ من القبيلتينِ: تلكَ اللّفظةَ لُسَمّى آخرَ، ثمَّ يشتهرُ الوضعانِ: فيحصلُ الاشتراكُ.

والأقليُّ هوَ: أن يضعَهُ واضعُ واحدٌ لمعنيينِ، ليكونَ المتكلِّمُ متمكِّناً من التكلّم بالمجمَلِ؛ وقد سبقَ في الفصلِ السالف: أنَّ التكلّمَ بالكلامِ المجمَلِ من مقاصدِ العقلاء ومصالِحِهِمْ.

وَأمَّا السَبَبُ الَّذي يُعْرَفُ به كونُ اللَّفظِ مشتركاً، فذلكَ: إمَّا الضرورةُ وهو: أنْ يُسْمَعَ تصريحُ أهلِ اللّغةِ به.

وَإمّا النظرُ؛ وذلكَ. أنَّا سنذكرُ ان شاء الله تعالى الطرقَ الدالَّة على كونِ اللَّفظةِ حقيقةً في مسمَّاهَا، فاذا وُجِدَتْ تلكَ الطرقُ في اللَّفظةِ الواحدةِ بالنسبةِ إلى معنيينِ مختلفينِ: حكَمْنَا بالاشتراكِ.

ومن الناسِ، منْ ذكرَ فيهِ طريقينِ آخرينِ:

أحدهُمَا: أنَّ حسنَ الاستفهامِ يَدلُّ على الاشتراكِ؛ لأنَّ الاستفهامَ عبارةٌ عن طلبِ الفهمِ، وطلبُ الشيءِ حال حصولِهِ مُحَالٌ. والفهمُ إنَّما لا يكونُ حاصلاً لو كانَ اللَّفظُ متردِّداً بينَ المعنيينِ.

الثاني: قالوا: استعمالُ اللَّفظِ في معنيينِ ظاهراً يدُلُّ على كونِهِ حقيقةً فيهِمَا؛ وذلكَ يقتضِي الاشتراكَ.

واعلمْ: أنَّا سنُبَيِّنُ انْ شاء اللهُ تَعَالَى في بابِ العمومِ أنَّ هذينِ الطريقينِ لا يدلَّانِ على الاشتراكِ.

المسألة الرابعةُ: في أنَّه لا يجوزُ استعمالُ المشتركِ المفرَدِ في معانِيْهِ على الجمعِ.

وذَهَبَ الشافعي، والقاضي أبو بكر رضيَ اللهُ عنهُما إلَى جوازِهِ. وهُوَ قولُ الجُبَّائِيِّ، والقاضِي عبد الجبارِ بنِ أحْمَد.

وذَهَبَ آخرونَ: إلَى امتناعِهِ. وهو قولُ أبِي هاشمٍ، وأبِي الحسينِ البصريِّ والكرخيِّ.

ثُم اختلفُوا: فمنهُمْ مَنْ مَنَعَ منـهُ لأمْرٍ يـرجِعُ إلى القصـدِ. ومنهُمْ منْ مَنَعَ منه لأمرٍ يرجعُ إلى الوضعِ؛ وهو المختارُ.

وقبل الخوضِ في الدليلِ لَا بدَّ من مقدِّمةٍ وهيَ: أنَّه ليسَ يلزمُ منْ كـونِ اللَّفظِ موضوعاً لمعنيينِ عـلى البدَلِ أن يكـونَ موضـوعاً لهُـمَا جميعاً، وذلـكَ؛ لأنَّا نعلمُ بالضرورةِ المغـايَرَةَ بَـينَ المجموعِ، وبـينَ كلِّ واحـدٍ من أفرادِهِ ولا يلزمُ أنْ يكـونَ المجموعُ مسـاوياً لكـلِّ واحدٍ مِنْ أفـرادِهِ في جميعِ الأحكـامِ فَلا يَلْزمُ مِنْ كونِ كلِّ واحدٍ من الشيئينِ مُسَمّى باسمٍ، كونُ مجموعِهِمَا مُسَمَّى بِهِ.

اذا ثبتتْ هذِهِ المقدِّمَةُ فالـدليلُ عـلى ما قلنَـا: أنَّ الواضـع إذا وضع لفـظاً لمفهومين عـلى الانفرادِ، فَـإمَّا أنْ يكـون قَدْ وضعَـهُ مَع ذلِـك لمجموعِهِـمَا، أو مَا وضَعَهُ لَهُمَا.

فَإنْ قُلْنَا: إنَّهُ ما وضعهُ للمجموعِ فـاستعمالُـهُ لافادةِ المجمـوعِ استعمالُ اللَّفظِ في غيرِ مَا وُضِعَ لهُ؛ وإنَّهُ غيرُ جائزٍ.

وَإنْ قُلنَا: إنَّهُ وَضَعَهُ للمجموعِ فلا يخلُو إمَّا أنْ يُسْتَعْمَلَ لإفادةِ المجمـوعِ وَحْدَهُ أو لإفادَتِهِ مَعَ إفادَةِ الأفرادِ.

فإنْ كانَ الأولُ: لم يكنْ اللَّفظُ إلَّا لأحدِ مفهوماتِهِ؛ لأنَّ الـواضعَ إنْ كـانَ وَضَعَهُ بازاءِ أمورٍ ثلاثةٍ على البدَلِ وأحدُهـا: ذلكَ المجمـوعُ، فاستعمـالُ اللَّفظِ فيهِ وحدَهُ لا يكونُ استعمالاً للَّفظِ في كلِّ واحد من مفهوماتِهِ.

فـإن قلنـا : إنَّه يستعملُ فِي إفَادَةِ المجموعِ والأفرادِ عَلَى الجمعِ فَهُـوَ محالٌ؛ لأنَّ افـادَتَهُ للمجمـوعِ معناهُ: أنَّ الاكتفـاءَ لا يحصلُ إلَّا بهـمَا، وافادَتُـهُ للمفـردِ معناهُ: أنَّه يحصلُ الاكتفاءُ بكلٍّ واحدٍ منهُمَا وحدَهُ وذلكَ جمعٌ بينَ النقيضَيْنِ، وهُوَ محالٌ.

فثبتَ: أنَّ اللَّفظَ المشتَرَكَ منْ حيثُ إنَّهُ مشتركٌ لا يمكنُ استعمالُـهُ فِي إفادةِ مفهوماتِهِ على سبيلِ الجمعِ.

واحتجَّ المجوِّزونَ بأمورٍ:

أحدُهَا: أنَّ الصلاةَ من اللهِ رحمةٌ، ومنَ الملائكةِ استغفارٌ، ثُمَّ إنَّ اللهَ تعالَى أرادَ بهذهِ اللَّفظةِ كـلا معنيَيْها في قـولِهِ تعـالَى : ﴿ **إنَّ اللهَ وملائِكَتَـه يُصلُّوْنَ على النَّبِيِّ** ﴾ [الأحزاب : ٥٦] .

وثانيهَا قـولُهُ تعـالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُـدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَـاواتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ والجِبَـالُ والشَجَرُ والـدَوَابُّ..**﴾؟! [الحج : ١٨].

أرادَ بالسجودِ هـا هُنَا الخضُـوْعَ؛ لأنَّه هـوَ المقصودُ من الـدوابِّ، وأرادَ به أيضاً وضعَ الجبهةِ على الأرضِ؛ لأنَّ تخصيصَ **كَثِيْرٍ مِنَ النَّاسِ** بالسجودِ دونَ ما عداهُمْ مِمَّنْ حقَّ عليهِ العذابُ مع استوائِهِمْ فِي السجودِ بمعنى الخُشُوْعِ يدلُّ عـلَى أنَّ الَّذِي خُصوْا بِهِ من السجودِ هُوَ: وضعُ الجبهةِ على الأرضِ فقدْ صارَ المعنيانِ مرادَيْنِ.

وثالثها قولُهُ تعالَى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقـرة: ٢٢٨] إذَا أرادَ بِهِ الحيضَ والطهرَ، لأنَّ المرأةَ إذَا كانتْ من أهلِ الاجتهـادِ: فاللهُ

تعالى أرادَ منهَا الاعتدادَ بكلٍّ واحدٍ منهُمَا بدلاً عن الآخرِ، بشرطِ أنْ يُؤَدِّيَ اجتهادُهَا إليهِ أو إلى الآخرِ.

ورابعها قالَ سيبويهِ: **قولُ القائلِ لغيرِهِ: الويل لك، دعاءٌ وخبرٌ؛** فجعله مفيداً لكلا الأمرَيْنِ.

والجوابُ عن هذِهِ الوجوهِ بأسرِهَا: أنَّ ما ذكروُه لو صَحَّ لدلَّ على أنَّ هذِهِ الألفاظَ كَمَا هيَ موضوعةٌ للآحادِ فهيَ موضوعةٌ للجمعِ، وَإلاَّ لكانَ اللهُ تعالى قد استعملَ اللَّفظَ في غيرِ مفهومِهِ؛ وهُوَ غيرُ جائزٍ.

وعلى هذا التقديرِ: يكونُ استعمالُهُ لإفادةِ الجمعِ استعمالاً لهُ في إفادَةِ أحدِ موضوعاتِهِ، لا في إفادةِ الكُلِّ على ما بيَّنَّاه. واللهُ أعلمُ.

فرعان:

الأوَّلُ: بعضُ منْ أنكَرَ استعمالَ المفردِ المشترَكِ في جميعِ مفهوماتِهِ جوَّز ذلكَ في لفظِ الجمعِ. أمَّا في جانبِ الاثباتِ فكقولِهِ للمرأةِ: **اعتدِّيْ بالأقراءِ.**

والحقُّ: أنَّه لا يجوزُ؛ لأنَّ قولَهُ **اعتدِّيْ بالأقراءِ** معناهُ: اعتدى بقُرْءٍ وقُرْءٍ وقُرْءٍ؛ وَإذَا لم يَصحَّ أن يُفَادَ بلفظِ القرء كِلا المدلولينِ لم يصحَّ ذلكَ أيضاً في الجمعِ الَّذِي لا يفيدُ الا عينَ فائدةِ الافرادِ.

وأمَّا فِي جانبِ النفيِ فكذلِكَ أيضاً وفيْهِ احتمالٌ؛ لأنَّا إنَّمَا منعناهُ مِنْ إفَادَةِ المعنيينِ فِي جانبِ الإثباتِ: لِمَا قلنَا: إنَّ الواضعَ ما وضعَهُ لهُمَا جميعاً.

وأمَّا فِي جانبِ النفيِ، فَلَمْ يقمْ دليلٌ قاطعٌ على أنَّ الواضعَ مَا استعملَهُ فِي إفادةِ نفيهِمَا جميعاً.

ويمكنُ أنْ يجابَ عنهُ: بأنَّ النفيَ لا يفيدُ إلَّا رفعَ مقتضَى الاثباتِ، فإذا لَمْ

يُفِـد في جانبِ الإثبـاتِ إلاَّ أمراً واحـداً: لم يرتفـعْ عنـدَ حـرفِ النفي إلاَّ المعنى الواحدُ.

فَـأمَّا إنْ أرِيْـدَ حمْلُهُ عَلَى أنَّ المـرادَ منهُ: لا تعتَـدِّي بِمَا هـوَ مُسَمَّى الأقـراء فحينئذٍ يكونُ كونُ الحيضِ والطهرِ مُسَمَّى بالقرءِ: وصفاً معقولاً مشتركـاً بينهمَا. فيكونُ اللَّفظُ على هذا التقديرِ متواطئاً، لا مشتركاً.

الثاني: أنَّا لـو جوَّزْنَـا أنْ يُفادَ بـاللَّفظِ المشتَرَكِ جميـعُ معانيـهِ فَإنَّـهُ لا يجبُ ذلكَ.

ونُقِلَ عن الشافعيِّ رضيَ اللهُ عنهُ والقاضِي أبِي بكـرٍ، أنَّهُمَا قالا: المُشْتَـرَكُ إذَا تجرَّدَ عنِ القرائنِ المُخَصِّصَةِ وَجَبَ حمْلُهُ على جميعِ معانِيْه؛ وفيهِ نظرٌ؛ لأنَّهُ إنْ لَمْ يكُنْ موضوعاً للمجموعِ فلا يجوز استعماله فيه؛ وإنْ كانَ موضوعـاً لَهُ: فهـو أيضاً موضوعٌ لكلِّ واحـدٍ من الأفرادِ، واللّفظُ دائـرٌ بينَ كـلِّ واحدٍ من الفـردينِ وبينَ المجموعِ: فيكـونُ الجزمُ بـإفادَتِـهِ للمجموعِ دونَ كـلِّ واحدٍ من الفـردينِ ترجيحاً لأحدِ الجائزينِ على الآخرِ من غيرِ مرجِّحٍ؛ وهو محال.

فإنْ قلتَ: حملُهُ على المجموعِ أحوطُ، فيكونُ الأخذُ بِهِ واجباً.

قلتُ: القـولُ بالاحتيـاطِ سنتكلَّمُ عليهِ إنْ شاءَ الله تعالى.

المسألة الخامسةُ فِي أنَّ الأصلَ عدمُ الاشتراكِ:

ونعنِي بـهِ: أنَّ اللَّفظَ متى دارَ بينَ الاشتـراكِ وعدَمِـهِ، كـانَ الأغلبُ عـلَى الظنِّ عدمَ الاشتراكِ. ويدلُّ عليهِ وجوهٌ:

أحـدُها: أنَّ احتمـالَ الاشتراكِ لَـوْ كانَ مسـاوياً لاحتمـالِ الانفـرادِ: لَمَـا حَصَلَ التفاهـمُ بينَ أربابِ اللِّسـانِ حالـةَ التخاطبِ في أغلبِ الأحـوالِ، من غيرِ استكشافٍ. وقد علمنَا حصولَ ذلكَ: فكانَ الغالبُ حصولَ احتمالِ الانفرادِ.

وثانيها: لَوْ لَمْ يكنْ الاشتراكُ مرجوحاً: لَمَا بقيتْ الأدِلةُ السمعيَّةُ مفيدةً ظَنّاً فضلاً عن اليقينِ؛ لاحتمالِ أنْ يُقَالَ: إنَّ تلكَ الألفاظَ مشتركةٌ بينَ ما ظهرَ لَنا منهَا وبينَ غيرِهِ؛ وعلَى هذا التقديرِ: يُحْتَمَلُ أنْ يكونَ المرادُ غيرَ ما ظهرَ لَنَا. وحينئذٍ لا يبقى التمسّكُ بالقرآنِ والأخبارِ مفيداً للظنِّ، فضلاً عن العلمِ.

وثالثُهَا: أنَّ الاستقراءَ دَلَّ على أنَّ الكلماتِ في الأكثرِ مفردةٌ لا مشتركةٌ، والكثرةُ تفيدُ ظنَّ الرجحانِ.

فإن قلتَ: لا نُسلِّمُ أنَّ الكلماتِ في الأكثرِ مفردةٌ؛ لأنَّ الكلمةَ إمَّا حرفٌ، أو فعلٌ، أو اسمٌ.

أمّا الحرفُ فكتبُ النحوِ شاهدةٌ بأنَّهُ مشتركٌ.

وأمَّا الفعلُ فهوَ إمَّا الماضِي، أو المستقبلُ، أو الأمرُ.

أمَّا الماضِي والمستقبلُ فَهُمَا مشتركانِ؛ لأنهما تارة يستعملان في الخبرِ، وأخرى في الدعاءِ، ولأنَّ صيغةَ المضارع مُشْتَرَكَةٌ بينَ الحالِ، والاستقبالِ وأمّا صيغةُ **إفْعَلْ** فالقولُ بأنَّها مُشْتَرَكَةٌ بينَ الوجوبِ والندبِ مشهورٌ.

وأمَّا الأسماءُ فَفِيْهَا اشتراكٌ كَثِيْرٌ. فإذَا ضممنا اليهَا الأفعالَ والحروفَ: كانتْ الغلبةُ للاشتراكِ!!

قلتُ: الأصلُ في الألفاظِ الأسماءُ، والاشتراكُ نادرٌ فيهَا. بدليلِ أنَّهُ لَوْ كانَ الاشتراكُ أغلبَ لَمَا حَصَلَ فهمُ غرضِ المتكلِّمِ فِي الأكثرِ، ولَمَّا لَمْ يَكُنْ كذلِكَ: علمنَا أنَّ الغالبَ عدمُ الاشتراكِ.

ورابعُهَا: أنَّ الاشتراكَ يُخِلُّ بفهمِ القائلِ والسامعِ؛ وذلكَ يقتضِي أنْ لا يكونَ موضوعاً.

بيانُ أنَّه يقتضِي الخللَ في الفهمِ: أمَّا في حقِّ السامعِ فَمِنْ وجهينِ:

الأوّلُ: أنَّ الغـرضَ من الكلامِ حصـولُ الفهمِ، وهو غـيرُ حـاصـلٍ في المشتَرَكِ، لتردُّدِ الذهنِ بينَ مفهوماتِهِ.

الثاني: أنَّ سامع اللفظ المشترك رُبَّما يَتَعَذَّرُ عليهِ الاستكشافُ إمَّا لأنَّهُ يهابُ المتكلِّمَ، أو لأنَّـهُ يستنكِفُ عنْ السؤالِ. وإذَا لَمْ يستكشِفْ فرُبَّمـا حَمَلَهُ عـلَى غـيرِ المرادِ: فيقعُ في الجهلِ. ثُمَّ رُبَّمَا ذكرَهُ لغيرِهِ: فيصيرُ ذلكَ سبباً لجهلِ جمعٍ كثيرٍ ولهذَا قالَ أصحابُ المنطِق: إنَّ السببَ الأعظمَ في وقوعِ الأغلاطِ حصولُ **اللَّفظ المُشْتَرَكِ**.

وَأمَّـا فِي حَقِّ القائـلِ فلأنَّ الانسـانَ إذَا تَلَفَّظَ باللَّفْظِ المشتَـرَكِ: احتاجَ في تفسيرِهِ إلَى أنْ يذكرَهُ المفرَدِ، فيقعُ تلفّظُهُ باللَّفظِ المشتَرَكِ عبثاً، ولأنَّهُ ربّما ظَنَّ أنَّ السامعَ متنبِّهٌ للقرينةِ الدالَّةِ على تعيينِ المرادِ، مَعَ أنَّ السامعَ لَمْ يَتَنَبَّهْ لهُ، فيَحْصَلُ الضرَرُ. كَمَنْ قالَ لِعَبْدِهِ: **أعْطِ الفقير عيناً**، عَلَى ظنِّ أنَّهُ يفهمُ أنَّ مرادَهُ الماءُ، ثُمَّ إنَّهُ يعطيْهِ الذهَبَ: فَيَتَضَرَّرُ السيِّدُ بِهِ.

فثبتَ بهـذِهِ الوجـوهِ: أنَّ الاشتراكَ منشـأٌ للمفاسِدِ، فهذِهِ المفـاسـدُ إنْ لَمْ تقتَضِ امتناعَ الوضعِ، فلا أقلَّ من اقتضاءِ المرجوحيَّةِ.

وخامسُها: أنَّ الانسانَ مضطرٌّ في بقائِهِ إلَى استعمالِ المفردَاتِ، ولا حاجةَ بِهِ إلَى المشتَرَكِ. فيكونُ المفردُ أغلبَ في الوجودِ، وفي الظنِّ.

بيانُ الحاجةِ إلى المفرداتِ: أنَّ الإنسانَ لا يستقلُّ بتكميلِ مهمَّاتِ معيشتهِ بدونِ الاستعانةِ بغيرِهِ، والاستعانةُ بالغير لا تتمُّ إلَّا بإطلاعِ الغـيرِ على حـاجتِهِ، وقـد عرفتَ أنَّ ذلـكَ لا يحصـلُ إلَّا بـالألفـاظِ، وذلـكَ التعـريفُ لا يحصـلُ إلا بالألفاظِ المفردَةِ.

وَإنَّما قلنَا: **إنَّ الحاجَةَ إلى المشتَـرَكِ غيرُ ضـروريَّةٍ**، لأنَّهم إنْ احتـاجُوا إلَى

التعريفِ الاجماليِّ: أمكنَهُمْ ذكرُ تلكَ المفرداتِ مَعَ لفظِ الترديدِ؛ وحينئذٍ: يحصـلُ المطلوبُ في اللَّفظِ المشترَكِ.

وإذَا ظهرتْ المقدّمتانِ: ثبتَ رجحانُ المفـردِ على المشتـركِ في الوجـودِ وفي الذهنِ؛ وهو المطلوبُ. والله أعلمُ.

المسألة السادسة: فِيها يعيِّنُ مُرادَ اللاَّفظِ باللَّفظِ المشتركِ:

اللفظُ المشتركُ: إمَّا أنْ توجدَ معهُ قرينةُ مخصِّصَةٌ، أو لا توجدُ.

فإنْ لَمْ تُوجدْ: بَقِيَ مجملاً؛ لِمَا ثَبَتَ من امتناعِ حملِهِ على الكلِّ.

وإنْ وُجدتْ القرينةُ فتلكَ القرينـةُ: إمَّا أنْ تـدلَّ على حـالِ كلِّ واحـدٍ من مسمَّياتِ اللَّفظِ الغاءاً أو اعتباراً، أو على حـال البعضِ الغاءاً أو اعتبـاراً، وإمَّا عـلى حالِ الكـلِّ مـن حيـثُ هوَ كـلٌّ الغاءاً أو اعتبـاراً فهو منـدرجٌ تحتَ حالِ البعضِ؛ لأنَّ اللَّفظ إذَا كـانَ مفيداً لكـلِّ واحـدٍ منْ تلكَ الأفـرادِ، وللكـلِّ من حيثُ هوَ كلٌّ كانَ الكلُّ أحدَ الأمورِ المسمَّاة بِهِ: فتكونُ القرينةُ الدالّةُ عليهِ الغاءاً أو اعتباراً، دالّة على حالِ بعضِ ما اندرجَ تحتَ تلك اللَّفظةِ.

فأمَّا **القسمُ الأوَّلُ** وهـوَ: ما يفيـدُ اعتبارَ كـلِّ واحدٍ من تلكَ المعـانِي فتلكَ المعانِي: إمَّا أنْ تكونَ متنافية، أو لا تكونَ.

فإنْ كانت متنافية: بقيَ اللَّفظُ متردِّداً بينَهَا كما كانَ، إلَى أنْ يظهرَ المرجِّحُ.

وإنْ لمْ تكنْ متنافية، فقال بعضُهم: الأدلَّةُ المقتضِيَةُ لحملِ اللَّفظةِ على كلِّ معانِيْهَا، معارِضةٌ للدليلِ المانعِ من حملِ اللَّفظِ المشتركِ على كلِّ معانيهِ، فتُعتبرُ بينهُمَا الترجيحاتُ.

وهذا خطأ؛ لأنَّ الدلالةَ المـانعةَ من حمـلِ اللَّفظِ المشتركِ عـلى كلِّ معـانيهِ دلالةٌ قاطعةٌ: فلا تقبلُ المعارضة.

سلَّمنَا قبولَهُ للمعارضةِ، لكنْ لا معارضةَ ها هُنا: فإنَّ الدليلين اذا اقتضيَا حملَ اللَّفظِ على كِلا مدلوليهِ أمكنَ أنْ يكونَ اللفظُ كما كانَ موضـوعاً لكـلِّ واحدٍ منهمَا بالاشتراكِ فهوَ أيضاً موضوعٌ للجميعِ، أوْ أنَّ المتكلِّمَ قـدْ تكلَّمَ بهِ مرتين. ومعَ هذينِ الاحتمالينِ زالَ التعـارضُ؛ وإذا بطلَ التعـارضُ ثبتَ أنَّهُ مَتى قـامتْ الدلالةُ على كونِ كلِّ واحدٍ منهمَا مراداً: وجبَ حملُهُ عليهمَا.

القسمُ الثاني وهوَ: الَّذِي يكونُ مفيـداً الغاءَ كـلِّ واحدٍ منْ تلكَ المعـاني؛ وحينئذ: يجبُ حملُ اللَّفظِ على مجازاتِ تلكَ الحقائقِ الملغاةِ.

ثم لا يخلو إمَّا أنْ تكونَ تلكَ الحقائقُ الملغاةُ بحالٍ لَوْ لَمْ تقمْ الـدَّلالةُ عـلى إلغَائِهَا: كانَ البعضُ أرجح من البعضِ. أو ليسَ الأمرُ كذلكَ.

فإنْ كانَ الأولُ: فمجازاتُها إمَّا أنْ تكونَ متساويةً في القـربِ، أو لا تكونَ متساويةً.

فإن تساوتْ المجازاتُ في القربِ، وكانت إحدَى الحقيقتَـينِ راجحةً: كـانَ مجازُ الحقيقةِ الراجحةِ راجحاً.

وان تفاوتتْ المجازاتُ نُظِرَ، فإنْ كانَ مجازُ الحقيقةِ الراجحـةِ راجحاً: فـلا كلامَ في رجحانِهِ.

وانْ كانَ مجازُ الحقيقةِ المرجوحةِ راجحاً: وقعَ التعارضُ بينَ المجازين؛ لأنَّ المجازَ وإنْ كانَ راجحاً إلَّا أنَّ حقيقَتَهُ مرجوحةٌ. وذلكَ المجازُ وَإنْ كانَ مرجوحاً، إلَّا أنَّ حقيقَتَهُ راجحةٌ. فقد اختصَّ كلُّ واحـدٍ منهُما بـوجهِ رجحـانٍ. فَيُصَارُ إلى الترجيحِ.

وأمَّـا إنْ كانتْ الحقـائقُ متساويةً فإمَّا أنْ يكـونَ أحدُ المجـازينِ أقـربَ إلى حقيقتِهِ من المجازِ الآخرِ إلى الأخرى، أو لا يكونَ.

فإنْ كانَ الأولُ: وجبَ العمل بالأقربِ.

وإنْ كانَ الثاني: بقيتْ اللّفظةُ متردِّدَةً بينَ مجازاتِ تلك الحقائق؛ لما ثبتَ من امتناعِ حملِ اللَّفظِ على مجموعِ معانيهِ سواءٌ كانتْ حقيقيَّةً أو مجازيَّةً.

القسم الثالث: وهوَ: الَّذِي يدلُّ على الغاءِ البعضِ.

فاللَّفظةُ المشتركةُ، إمَّا أنْ تكونَ مشتركةً بينَ معنيينِ فقطْ، أو أكثرَ.

فإنْ كانَ الأولُ: فقدْ زالَ الإجمالُ؛ لأنَّ اللَّفظَ لَمَّا وجبَ حملُهُ على معنىً؛ ولا معنىَ لَهُ إلَّا هذانِ، وقدْ تعذَّرَ حملُهُ على ذلكَ: فيتعينُّ حملُهُ على هذا.

وانْ كانَ الثاني وهوَ: أنْ تكونَ المعانِي أكثرَ منْ واحدٍ فعندَ قيامِ الدليلِ على إلغاءِ واحدٍ منهَا، بقي اللَّفظُ مجملاً فِي الباقِي.

وأما القسم الرابع وهو الّذِي يدلُّ على اعتبارِ البعضِ فهذا يزيلُ الإجمالَ سواء كانتْ اللَّفظةُ مشتركةً بينَ معنيينِ أو أكثرَ.

المسألةُ السابعةُ: فِي أنَّهُ يجوزُ حصولُ اللّفظِ المشتركِ فِي كلامِ الله تعالى وكلامِ رسولِهِ صلى الله عليهِ وآلهِ وسلَّم.

والدليلُ على جوازه وقوعُهُ، وهوَ في قولِهِ تعالَى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وفي قولِهِ تعالى: ﴿**وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ**﴾ [التكوير: ١٧]، فانَّهُ مشتركٌ بين الاقبال والادبار.

واحتجَّ المانعُ: بأنَّ ذلكَ اللَّفظَ إمَّا أنْ يكونَ المرادُ منهُ حصول الفهمِ أو لا يكونَ. والثاني عبثٌ.

والأوَّل لا يخلو إمَّا أنْ يكونَ المرادُ منهُ حصولَ الفهمِ بدونِ بيانِ المقصودِ، أو معَ بيانِهِ.

والأول: تكليفُ ما لا يطاقُ.

والثاني: لا يخلو إمَّا أنْ يكونَ البيانُ مذكوراً معه، أو لا يكونَ.

فإنْ كانَ الأولُ: كان تطويلًا منْ غيرِ فائدةٍ، وهو سفهٌ وعبثٌ.

وإنْ كانَ الثانِي: أمْكَنَ أنْ لا يصلَ البيانُ إلى المكلَّفِ فحينئذٍ: يبقَى الخطابُ مجهولاً.

والجوابُ: أنَّ هذا غيرُ واردٍ على مذهبِنَا في: أنَّ الله تعالى يفعلُ ما يشاءُ ويحكمُ ما يُرِيْدُ.

وَأمَّا الجوابُ على أصولِ المعتزلةِ فسيأتي في مسألةِ تأخيرِ البيانِ عنْ وقتِ الخطابِ ان شاءَ الله تعالَى.

الباب السادس في الحقيقةِ والمجازِ

وهو مرتَّبٌ على مقدَّمةٍ، وثلاثةِ أقسامٍ.

أمَّا المقدِّمةُ ففيهَا ثلاثُ مسائلَ:

المسألة الأولى: في تفسيرِ لفظتِي الحقيقةِ والمجازِ في أصلِ اللّغةِ. أمَّا **الحقيقةُ** فهيَ: فعيلةٌ من الحقِّ. ويجبُ البحثُ ها هُنَا عنْ أمرينِ:

أحدهمَا: أنَّ الحقَّ في اللّغةِ هوَ: الثابتُ، لأنَّه يُذكرُ في مقابلتِهِ الباطلُ، فإذَا كانَ الباطلُ هوَ: المعدومُ، وجبَ أنْ يكونَ الحقُّ هوَ الثابتُ.

وثانيهما: البحثُ عنْ وزنِ **الفعيلةِ** وفيهِ أيضاً بحثانِ:

الأوَّل: أنَّ **الفعيلَ** قَدْ يكونُ بمعنَى المفعولِ، وقدْ يكونُ بمعنَى الفاعلِ

فعلى التقديرِ الأوَّلِ معنى الحقيقةِ؛ المثبَتةُ؛ وعلى التقديرِ الثاني: الثابتةُ.

الثاني: أنَّ الياءَ في الفعليةِ لنقلِ اللَّفظِ من الوصفيَّةِ إلى الاسميَّةِ الصِرْفَةِ، فلا يُقالُ: شاةٌ أكيلةٌ ونطيحةٌ.

وأمَّا المجازُ فهوَ مَفْعِلٌ من الجوازِ الَّذي هو: التعدِّي في قولهم: جزتُ موضعَ كذا، أو من الجوازِ الَّذي هو قسيمُ الوجوبِ والامتناعِ وهوَ في التحقيقِ راجعٌ إلى الأوَّلِ؛ لأنَّ الَّذي لا يكونُ واجباً ولا ممتنعاً: كانَ متردِّداً بينَ الوجودِ والعدمِ فكأنَّهُ ينتقلُ من الوجودِ إلى العدمِ، أو منَ العدمِ إلى الوجودِ: فاللَّفظُ المستعملُ في غيرِ موضوعِهِ الأصليِّ، شبيهٌ بالمنتقلِ عن موضوعِهِ. فلا جرم سُمِّيَ: مجازاً.

المسألةُ الثانيةُ: في حدِّ الحقيقةِ والمجازِ:

أحسنُ ما قيلَ فيهِ ما ذكرهُ أبو الحسينِ وهو: أنَّ الحقيقةَ: **ما أُفِيْدَ بهَا ما وُضِعَتْ لهُ في أصلِ الاصطلاحِ الَّذِي وقعَ التَخاطبُ بِهِ**. وقدْ دَخَلَ فيهِ الحقيقةَ اللُّغَويَّةُ، والعرفِيَّةُ، والشَرْعيَّةُ.

والمجازُ: **ما أفيدَ بِهِ معنى مصطلحٌ عليهِ، غيرُ ما اصطُلِحَ عليهِ في أصلِ تلكَ المواضعةِ الَّتي وقعَ التخاطبُ بهَا، لعلاقةٍ بينَهُ وبينَ الأوَّلِ**.

وهذا القيدُ الأخيرُ لم يذكرهُ أبو الحسينِ، ولا بدَّ منهُ؛ فإنَّه لولا العلاقةُ لَما كانَ مجازاً، بلْ كانَ وضعاً جديداً.

وقولهُ: **معنى مصطلحٌ عليهِ** إنَّما يصحُّ على قولِ منْ يقولُ: المجازُ لا بدَّ فيهِ من الوضعِ فأمَّا منْ لَمْ يَقلْ بهِ فيجبُ عليهِ حذفُهُ.

وأما قولُهُ: **غيرُ ما اصطُلِحَ عليهِ في أصلِ تلكَ المواضعةِ**، ففيهِ سوالٌ وذلكَ؛ أنَّه يقتضِي خروجَ الاستعارةِ عنْ حدِّ المَجَازِ.

بيانُهُ: أنَّا إذَا قلنَا على وجهِ الاستعـارةِ: رأيتُ أسداً، فـالتعظيمُ الحـاصلُ من هذهِ الاستعارةِ ليسَ لأنَّا سمَّيناهُ باسم الأسدِ، ألا تَـرَى أنَّا لـوْ جعلنَا **الأسـدَ** علماً لَـهُ: لَمْ يحصلْ التعـظيمُ الْبَتَّةَ! بـلْ التعظيمُ إنَّمـا حَصَلَ لأنَّـا قدَّرْنَـا في ذلـكَ الشخصِ صيرورَتَهُ في نفسِهِ أسداً، لبلوغِهِ في الشجاعةِ الَّتي هي خاصِّيَّـةُ الأسدِ إلى الغايةِ القصوَى، فَلَمَّا قدَّرْنَا أنَّه صارَ أسداً في نفسه أطلَقْنا عليـهِ اسمَ **الأسدِ**. وعلى هذا التقديرِ لا يكونُ اسمُ **الأسدِ** مستعملاً في غيرِ موضوعِهِ الأصليِّ.

وجوابُهُ: أنَّه يكفِي في تحصيلِ التعظيمِ: أنْ يقدَّرَ أنَّهُ حصلَ لـهُ من القوَّةِ مثلُ مَا للأسدِ، فيكونُ استعمالُ لفظِ **الاسدِ** فيهِ استعمالاً للَّفظِ في غيرِ موضوعِهِ الأصليِّ.

واعلم: أنَّ الناسَ ذكروا في تعريف **الحقيقةِ والمجازِ**، وجوهاً فاسدة:

أحدُهَا: ما ذكرُه أبـو عبدِ اللهِ البصـري، ألا وهوَ أنَّ الحقيقـةَ: **ما انْتَـظَمَ لفظُهَا معنَاهَا من غيرِ زيادةٍ، ولا نقصانٍ، ولا نقلٍ**.

والمجـازُ هوَ: **الـذِي لا ينتظمُ لفـظُهُ معناهُ، إمَّـا لزيـادةٍ، أو لنقصانٍ، أو لنقلٍ**.

فالَّذِي يكونُ للزيادةِ هُوَ: الَّذِي ينتظمُ عندَ اسقـاطِ الزيـادةِ، كقولـهِ تعالَى ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى: ١١]، فَإنَّا لوْ أسقطْنَا **الكاف**: استقامَ المعنَى.

والَّذِي يكونُ للنقصـانِ هو: الَّـذِي ينتظمُ الكـلامَ عندَ الـزيادةِ، كقـولـهِ تعالَى: ﴿**وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ**﴾ [يوسف: ٨٢]، ولو قِيْـلَ: **واسأل أهـلَ القريـةِ** صحَّ الكلامُ.

والَّـذِي يكونُ لأجـلِ النقلِ، قـولـه: **رأيتُ أسـداً**، وَهـوَ يعنِي الـرجـلَ الشجاعَ.

وأعلمْ: أنَّ هَذا التعريفَ خطأ؛ لأنَّ المجازَ بـالزيـادةِ والنقصانِ، إنَّمـا كان مجازاً؛ لأنَّه نقلَ عنْ موضوعِهِ الأصليِّ إلى موضوع آخرَ في المعنَى، وفي الاعرابِ؛ وإذَا كانَ كذلكَ: لَمْ يجزْ جعلُهُمَا قسمينِ في مقابلةِ النقلِ.

أمَّا في المعنى فَلأنَّ قولَهُ تعالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] يفيدُ نفيَ مثلِ مثلِهِ، وهوَ باطلٌ؛ لأنَّهُ يقتضِي نفيَهُ تعالى تعالى الله عنْ ذلـكَ، إلاَّ أنَّهُ نُقِلَ عنْ هذا المعنَى إلى نفيِ المثـلِ. وكذلِـكَ قولُـهُ تعالَى: ﴿وَاسْئَـلِ الْقَرْيَـةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، موضوعٌ لسؤالِ القريةِ، وقد نُقِلَ إلَى أهْلِهَا.

وَأمَّا في الاعراب فَلأنَّ الزيـادةَ والنقصانَ، مَتَى لم يُغَـيِّر اعرابَ البـاقِي: لم يكنْ ذلكَ مجازاً؛ فإنَّكَ إذَا قلتَ: جاءَني زيدٌ وعمروٌ فهُوَ في الأصلِ: جاءَني زيدٌ وجاءَني عمروٌ، إلاَّ أنَّهُ حُذِفَ أحدُ اللَّفظَيْنِ، لدلالةِ الثاني عليهِ، لكِنْ لَمَّا لَمْ يكنْ الحذفُ سبباً لتَغْيِيْرِ الإعرابِ: لَمْ يُحْكمْ عَلَيْهِ بكونِهِ مجازاً.

وهكَذَا الكلامُ في جانبِ الزيادةِ.

وَأمَّا إذَا أوجَبَا تغييرِ الاعرابِ: كانَا مجازَيْنِ؛ وذلك إنَّمَـا يتحقَّقُ عندَ نقـلِ اللّغةِ اللَّفظةَ من اعرابٍ إلى اعرابٍ آخرَ.

وثانيهَا أيضاً: ما ذكرَهُ أبو عبدالله البصريُّ ثانياً، فقالَ: **الحقيقةُ، مـا أفِيْدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ.**

والمجازُ: **ما أفِيْدَ بِهِ غيرُ ما وُضِعَ لَهُ**. وَهَذَا أيضاً باطلٌ.

أمَّا قولهُ في الحقيقةِ: إنهَا ما أفِيْدَ بِهَا. ما وُضِعَتْ لَـهُ فباطـلٌ؛ لأنَّهُ يُـدْخِلُ في الحقيقةِ ما ليسَ منهَـا؛ لأنَّ لفظةَ الـدابَّةِ إذَا اسْتُعْمِلَتْ في الـدودةِ والنملةِ.فقدْ أُفِيْدَ بِهَا ما وُضِعَتْ لَهُ في أصلِ اللّغةِ معَ أنَّه بالنسبةِ إلى الوضعِ العرفيِّ مجـاز فقد دخل المجاز العرفيُّ فيما جعَلَهُ حدّاً لمطلقِ الحقيقةِ. وهوَ باطلٌ.

وقولُهُ في المجازِ: **إنَّهُ الَّذِي أُفِيْدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ**، فهوَ باطلٌ بالحقيقةِ العرفيَّةِ والشَّرْعِيَّةِ؛ فإنَّ اللَّفظةَ أُفِيْدَ بِهَا والحالةُ هـذِهِ غيرُ ما وُضِعَتْ لَهُ في أصلِ اللّغةِ فقدْ دَخَلَتْ هذِهِ الحقيقةُ في المجازِ.

وأيضاً فقوله: **ما أُفِيْدَ بِهِ غيرُ ما وُضِعَ لَهُ**، إمَّا أنْ يكونَ المرادُ منهُ أنَّه أفِيْدَ بِهِ غيرُ ما وضعَ لَهُ بدونِ القرينةِ، أو معَ القرينةِ.

والأولُ باطلٌ؛ لأنَّ المجازَ لا يفيدُ الْبَتَّـةَ بدونِ القـرينةِ، والثـاني ينتقضُ بِمَا إذَا استعمـلَ **لفظُ السماءِ في الأرضِ**: فإنَّ اللفظ قد أفِيْـدَ بِهِ غـيرُ مَا وُضِـعَ لهُ، مَعَ أنَّهُ ليسَ بمجازٍ فيه، وأيضاً ينتقضُ بالأعلامِ المنقولةِ.

فإنْ قلتَ: العلمُ لا يفيدُ!

قلتُ: حقٌّ إنَّ العلمَ لا يفيـدُ في المسمَّى صفـةً، وليسَ بحقٍّ إنَّـه لا يفيـدُ أصلاً، بلْ هُوَ يفيدُ عينَ تلكَ الذاتِ، لكنَّهُ لا يفيدُ صفةً في الذاتِ.

وثالثُهَا: ما ذكرهُ ابنُ جِنِّي وهـوَ: أنَّ الحقيقةَ: **مـا أقِرَّ في الاستعمـالِ على أصلِ وضعهِ في اللّغةِ**.

والمجازُ: **مَا كانَ بضدِّ ذلكَ**.

وهـذا ضعيفٌ؛ لأنَّ ما ذكـرَهُ في حدِّ الحقيقـةِ تخرجُ عنـهُ الحقيقةُ الشـرعيَّةُ والعرفيَّةُ، وهما يدخلانِ فيمَا جعلهُ حدَّ المجازِ.

وأيضاً فقولُهُ: **والمجازُ ما كانَ بضدِّ ذلِكَ**، معناهُ: أنَّ المجازَ هوَ: الَّذِي مَا أقِرَّ في الاستعمالِ على أصلِ وضعِهِ في اللّغةِ؛ وهو باطلٌ: وإلَّا، لكانَ استعمالُ لفظِ الأرضِ في السماءِ مجازاً.

ورابعهـا: ما ذكـرهُ عبدُ القـاهرِ النحـويُّ رحمة الله فقـالَ: **الحقيقةُ**: كـلُّ

كلمةٍ أرِيْدُ بِهَا عين ما وَقَعَتْ لهُ في وضعِ واضعٍ وقوعاً لا يستندُ فيهِ إلَى غيرِهِ: كالأسدِ للبهيمةِ المخصوصَةِ.

والمجازُ: كلُّ كلمةٍ أريدَ بِهَا غيرُ ما وَقَعَتْ لهُ في وضعِ واضِعِهَا، لملاحظةٍ بينَ الأوَّلِ والثاني.

وهذا التعريفُ أيضاً ليسَ بجيِّدٍ؛ لأنَّـه يقتضِي خروجَ الحقيقـةِ الشرعِيَّـةِ والعرفِيَّةِ عن حدِّ الحقيقةِ، ودخولِهِمَا في حدِّ المجازِ؛ وهوَ غيرُ جائزٍ

المسألةُ الثالثةُ: في أنَّ لفظتَيْ الحقيقةِ والمجازِ بالنسبةِ إلى المفهومينِ المذكورينِ حقيقةٌ أو مجازٌ!.

الحقُّ: أنَّ هاتينِ اللَّفظتينِ في هـذينِ المفهومينِ: مجازانِ، بحسبِ أصلِ اللُّغةِ، حقيقتانِ بحسبِ العرفِ.

بيانُ الأوَّلِ: أمَّا في الحقيقةِ فلأنَّا بَيَّنَّا: أنَّها مأخوذةٌ من الحقِّ، وبَيَّنَّا: أنَّ الحقَّ حقيقةٌ في الثابتِ، ثمَّ إنَّـهُ نقلَ إلَى العقـدِ المطابقِ، لأنَّـه أولَى بالـوجودِ من العقـدِ غيرِ المطابقِ، ثُمَّ نقلَ إلى القـولِ المطابقِ لعـينِ هـذِهِ العلَّةِ، ثم نقـلَ إلى استعمالِ اللَّفظِ في موضوعِهِ الأصليِّ؛ لأنَّ استعمالَهُ فيهِ تحقيقٌ لـذلكَ الـوضعِ: فظهر أنَّهُ مجازٌ واقعٌ في الرتبةِ الثالثةِ بحسبِ اللّغةِ الأصليَّةِ.

وأمَّا المجازُ فَإطلاقُهُ على المعنى المذكورِ على سبيلِ المجازِ أيضاً لوجهينِ:

الأوَّلُ هـو: أنَّ حقيقتَهُ العبـورُ والتعدِّي، وذلـكَ إنَّمـا يحصَـلُ في انتقـالِ الجسمِ من حيِّزٍ إلى حيِّزٍ، فـأمَّا في الألفـاظِ فلا: فثبت أنَّ ذلـكَ إنَّمَا يكـونُ على سبيلِ التشبيهِ.

الثاني هوَ: أنَّ المجـازَ مَفْعِلٌ وبنـاءُ المفعِلِ حقيقـةٌ إمَّـا في المصـدرِ، أوْ في الموضعِ، فأمَّا الفاعلُ فليسَ حقيقةً فيهِ، فاطلاقُهُ عَلى اللَّفظِ المنتقِلِ لا يكونُ إلَّا مجازاً.

هذا إذَا قلنَا: إنَّ المجازَ مأخوذٌ مِنْ التعدِّي.

وأمَّا إذَا قُلنَا: إنَّهُ مأخوذٌ من الجوازِ كـانَ حقيقة لا مجـازاً؛ لأنَّ الجوازَ كـما يمكنُ حصولُهُ في الأجسامِ يمكنُ حصولهُ فِي الأعراضِ.

فاللَّفظُ موضوعاً لـذلكَ الجـوازِ؛ لأنَّهُ مـوضوعُ لجـوازِ أنْ يُسْتَعْمَلَ في غـيرِ معناهُ الأصليِّ: فيكونُ حقيقةً منْ هَذينِ الوجهين، إلاَّ أنَّا قد ذكرنَـا: أنَّ الجوازَ إنَّما سُمِّيَ جوازاً: مجازاً عن معنى العبورِ والتعدِّي. واللَّهُ أعلمُ بالصوابِ.

القسم الأول فِي أحكامِ الحقيقةِ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في إثباتِ الحقيقةِ اللُّغويَّةِ:

والـدليـلُ عليـه: أنَّ هـا هنـا ألفـاظـاً وُضِعَتْ لمعـانٍ، ولا شـكَّ أنَّها قَـدْ استعملتْ بعدَ وضعِهَا فيهَا. ولا معنَى للحقيقةِ إلاَّ ذلكَ.

واحتجَّ الجمهورُ عليهِ: بأنَّ اللَّفظَ إنْ استعمِلَ في موضـوعِهِ الأصـليِّ فهوَ: الحقيقةُ، وان استعملَ في غيرِ موضـوعهِ الأصـليِّ كانَ مجـازاً، لكنَّ المجازَ فـرعُ الحقيقـةِ، ومتَى وُجِدَ الفـرعُ وجدَ الأصـلُ: فالحقيقـةُ موجـودةٌ لا مَحَالَـةَ. وهـذا ضعيفٌ؛ لأنَّ المجازَ لا يستدعِي إلاَّ مجردَ كونِـهِ موضـوعاً قبـلَ ذلِكَ لمعنى آخـرَ. وستعـرف أنَّ اللَّفظَ في الوضـعِ الأوَّلِ لا يكونُ حقيقـةً ولا مجـازاً فـالمجـازُ غـيرُ متوقِّفٍ على الحقيقةِ.

المسألةُ الثانيةُ: في الحقيقةِ العرفيَّةِ:

اللَّفـظةُ العـرفيَّـةُ هي: الَّتِي انتقلتْ عنْ مسمَّاهَـا إلى غيـرِهِ، بعـرفِ الاستعمالِ. ثمَّ ذلكَ العرفُ قدْ يكونُ عامّـاً، وقد يكـونُ خاصَّـاً. ولا شكَ فِي إمكانِ القسمينِ؛ إنَّما النزاعُ في الوقوعِ فنقولُ:

أمّا القسم الأوّل فالحقُّ: أنَّ تصرفاتِ أهلِ العرفِ منحصرةٌ في أمرينِ:

أحدُهُمَا: أنْ يشتهرَ المجازُ: بحيثُ يُستنكرُ معَهُ استعمالُ الحقيقةِ. ثُمَّ للمجازِ جهاتٌ كما سيأتي تفصيلها انْ شاءَ الله تعالَى:

منها: حذفُ المضافِ، وإقامةُ المضافِ إليهِ مقامَهُ: كإضافَتِهِمْ الحرمَةَ إلى الخمرِ، وهِيَ في الحقيقةِ مضافةٌ إلى الشربِ.

ومنها: تسميتُهُمْ الشيءَ باسمِ شبيهِهِ: كتسميتِهِمْ حكايةَ كلامِ زيدٍ، بأنَّهُ كلام زيدٍ.

ومنها: تسميتُهُمْ الشيءَ باسمِ ما لَهُ بهِ تعلّقٌ، كتسميتِهِمْ قضاءَ الحاجةِ بالغائطِ الَّذِي هُوَ المكانُ المطمئنُّ منَ الأرضِ، وكتسميتِهِمْ المزَادَةَ بالراويةِ التي هِيَ اسمُ الجملِ الَّذِي يحملُهَا.

وثانيهِمَا: تخصيصُ الاسمِ ببعضِ مسمَّياتِهِ كالدابَّةِ: فإنَّها مشتقةٌ من الدبيبِ، ثمَّ إنَّها اختُصَّتْ ببعضِ البهائمِ. **والمَلَكُ**: مأخوذٌ من **الأَلُوكَةِ** وهي: الرسالةُ، ثم اختُصَّ ببعضِ الرسلِ. **والجنُّ**: مأخوذٌ من **الاجتِنَانِ** ثم اختُصَّ ببعضِ من يستَتِرُ عن العيونِ. وكَذا **القارورةُ والخابيةُ**: موضوعتانِ لما يستقرُّ فيهِ الشيءُ وتُخَبَّأُ فيهِ، ثمَّ خصِّصَا بشيءٍ معيَّنٍ.

فالتصرفُ الواقعُ على هذينِ الوجهينِ هُوَ الَّذِي ثبتَ من أهلِ العرفِ. فأمّا على غيرِ هذينِ الوجهينِ فلمْ يثبتْ عنهُمْ، فلا يجوزُ إثْبَاتُهُ.

والَّذِي يدلُّ على وجودِ هذا القدرِ من التصرُّفِ: أنَّ علاماتِ الحقيقةِ كما سنذكرَها حاصلةٌ في هذِهِ الألفاظِ عرفاً: فَوَجَبَ كونُهَا حقيقةً فيهِ.

وأمَّا القسم الثاني وهوَ العرفُ الخاصُّ فهوَ: ما لكلِّ طائفةٍ من العلماءِ من

الاصطلاحاتِ التي تخصُّهُمْ ، كالنقضِ ، والكسرِ والقلبِ والجمعِ والفرقِ للفقهاءِ .

والجوهَرِ والعرضِ ، والكون للمتكلِّمينَ .

والرفعِ والنصبِ والجرِّ للنحاةِ . ولا شكَّ في وقوعِهِ .

المسألةُ الثالثةُ : في الحقيقةِ الشرعيَّةِ :

وهي : اللَّفظةُ الَّتي استفِيْدَ من الشرعِ وضعُهَا للمعنى، سواءٌ كانَ المعنى واللَّفظُ مجهولينِ عندَ أهلِ اللّغةِ أو كانا مَعلومينِ لكنَّهم لم يضعُوا ذلكَ الاسمَ لذلكَ المعنى، أو كانَ أحدُهُمَا مجهولاً، والآخرُ معلوماً. واتفقوا على إمكانِهِ، واختلفوا في وقوعِهِ:

فالقاضي أبو بكرٍ منعَ منهُ مطلقاً. والمعتزلةُ أثبتوهُ مطلقاً وزعموا أنَّها منقسمةٌ إلى أسماءٍ أجرِيَتْ علَى الأفعالِ ، وهي : الصلاةُ، والزكاة، والصومُ، وغيرُها.

وإلى أسماءٍ أجرِيَتْ على الفاعلينَ كالمؤمن، والفاسِق، والكافرِ. وهذا الضربُ يُسَمَّى: بالأسماءِ الدينيَّةِ؛ تفرقةً بينَهَا وبينَ ما أجرِيَتْ على الأفعالِ وإنْ كانَ الكلُّ علَى السواءِ في أنَّه اسمٌ شرعيٌّ .

والمختارُ: إنَّ اطلاقَ هذهِ الألفاظِ على هذهِ المعاني على سبيلِ المجازِ منَ الحقائقِ اللّغويَّةِ.

لنا: أنَّ إفادَةَ هذِهِ الألفاظِ لهذِهِ المعاني لَوْ لَمْ تَكُنْ لغويَّةً لَمَا كانَ القرآنُ كلّه عربيّاً، وفسادُ اللازمِ يدلُّ على فسادِ الملزومِ .

أمَّا الملازمةُ فَلأنَّ هذِهِ الألفاظَ مذكورةٌ في القرآنِ، فلَوْ لَمْ تكُنْ إفَادَتُهَا لهذِهِ المعاني عربيَّةً: لزِمَ أنْ لا يكونَ القرآنُ كلّهُ عربيّاً.

وأمَّا فسادُ الَّلازِمِ فلقولِـهِ تعالَى: ﴿قُـرْآناً عَـرَبِيّاً﴾ [يـوسف: ٢]، وقولِـهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوِمِهِ﴾ [إبراهيم : ٤] .

فإنْ قيلَ: هذا الدليلُ فاسدُ الوضعِ ؛ لأنَّهُ يقتضِي أنْ تكونَ هذِهِ الألفـاظُ مستعملةً في عينِ ما كانَ العربُ يستعملونَها فيهِ. وبالاتِّفاقِ ليسَ كذلكَ.

فإنَّ الصلاةَ لا يُرادُ بِهَا في الشرع نفسُ الدُّعاءِ، أو المتابعة فقط؛ فإذَنْ: ما يقتضِيْه هذَا الدليلُ لا تقولونَ بِهِ، وما تقولونَ بِهِ لا يقتضِيْهِ هـذَا الدليـلُ: فكان فاسداً.

سلَّمنَا: أنَّهُ ليسَ فاسدَ الوضعِ، لكنَّ الملازمةَ ممنوعةٌ.

بيـانُهُ: أنَّ إفـادةَ هذِهِ الألفـاظِ لهذِهِ المعـاني وإنْ لَمْ تَكُنْ عربِّيـةَ، لكنَّهَـا في الجملةِ ألفاظٌ عربيَّةٌ، فإنَّهُمْ كانُوا يتكلَّمـونَ بِهَا في الجملةِ، وإنْ كـانُوا يعنـونَ بِهَا غيرَ هذِهِ المعانِي؛ واذا كانَ كذلكَ: كَانتْ هذِهِ الألفاظُ عربِيَّةً.

سلَّمنَا: أنَّها إذَا استُعْمِلَتْ في غيرِ معانِيْهَا العربِيَّةِ لا تكونُ عربِيَّـةَ، لكنْ لِمَ يلزمُ أنْ لا يكونَ القرآنُ عربِيَّاً؟!.

بيـانُهُ: أنَّ هـذِهِ الألفاظَ قليلةٌ جـداً، فلا يلزمُ خـروجُ القرآنِ بسبَبِهَـا عنْ كونِهِ عربِيّاً؛ فإنَّ الثورَ الأسودَ لا يمتنعُ إطلاقُ اسمِ الأسودِ عليهِ لوجودِ شعراتٍ بيضٍ في جلدِهِ، والشعرُ الفارسيُّ يُسَمَّى فارسيَّاً، وانْ وُجِدَتْ فيهِ كلماتٌ كثيرةٌ عربيَّةٌ.

سلَّمنَا ذلكَ؛ لكنْ لِمَ لا يجوزُ خروجُ كلِّ القرآنِ عنْ كونِهِ عَرَبِيّاً؟!.

وأما الآياتُ فهيَ لا تـدلُّ على أنَّ القـرآنَ بكلِّيَّتِهِ عـرَبِيٌّ؛ لأنَّ القرآنَ يقـالُ بالاشتراكِ على مجموعِهِ، وعلى كلِّ بعضٍ منهُ لأربعةِ أوجهٍ:

أحدها: لـو حَلَفَ أنْ لا يقرأ القـرآنَ، فقرأ آيـةَ: حنثَ في يمينِهِ ولـولا أنَّ الآيةَ الواحدةَ مسماةٌ بالقرآنِ، وإلَّا: لما حنثَ.

الثـاني: أنَّ الدليـلَ يقتضِي أنْ يُسمَّى كلُّ مـا يُقرأ قـرآناً لأنَّـه مأخـوذٌ من القَرْأةِ أو القُرْءِ وهـو: الجمعُ؛ خـالفناهُ فيـما عَدا هـذا الكتابَ، فنتمسَّـكُ بهِ في الكتابِ بمجموعِهِ وأجزائِهِ.

الثالثُ: أنَّه يصحُّ أنْ يُقالَ: هذا كلُّ القرآنِ، وهذا بعضُ القـرآنِ، ولوْ لَمْ يكنْ القرآن إلَّا اسماً للكلِّ لكانَ الأوَّلُ تكراراً، والثاني نقضاً.

الرابع: قولُهُ تعالَى في سورةِ يوسفَ: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً**﴾ [يـوسف: ٢]، والمرادُ منهُ تلكَ السورةُ.

فثبتَ: أنَّ بعضَ القـرآنِ قرآنٌ؛ وإذَا ثبتَ هـذَا: لم يلزمْ من كونِ القـرآنِ عربيّاً، كونُهُ بالكليَّةِ كذلكَ.

سلَّمْنَا: أنَّ ما ذكرتُمْ من الدليل يقتضي كونَ القرآنِ بالكليَّةِ عربيّاً، لكنَّهُ معارضٌ بما يدلُّ على أنَّهُ ليسَ بالكليَّـةِ عرَبيّـاً؛ فإنَّ الحـروفَ المذكـورةَ في أوائِلِ السورِ ليستْ عربيَّةَ، **والمشكاةُ** من لغةِ الحبشةِ، **والاستبـرقُ والسِّجيْلُ** فـارسيَّتانِ معرَّبتَانِ، **والقسطاسُ** من لغةِ الرومِ.

سلَّمنا: أنَّ ما ذكرتموهُ يدلُّ على مذهبكُمْ، لكنَّهُ معـارضٌ بأدلَّـةٍ أخْرَى من حيثُ الاجمالُ والتفصيلُ:

أمَّا الاجمالُ فهو: أنَّه قد ثبتَ بالشرعِ معانٍ لَمْ تكنْ ثابتةً قبلهُ، وما لم يكُنْ معقـولاً للعربِ لا يجـوزُ أنْ يضَعُوا لـهُ اسماً، واذا لَمْ يكنْ لهـا شيءُ من الأسامي واحْتِيجَ إلى تعريفِهَـا فلاَ بـدَّ من وضعِ الأسـامِي لها: كـالولـدِ الحادثِ، والأداةِ الحادثةِ.

أمَّا التفصيلُ فهوَ: أن يتبينَ في كلِّ واحدٍ من هذِهِ الألفاظِ أنَّها مستعملةٌ لا في معانِيْهَا الأصليَّةِ.

أمَّا **الايمانُ** فهوَ: في أصل اللغة عبارةٌ عنْ التصـديقِ. وفي الشرع عبـارةٌ: عن فعل الواجبات؛ ويدلُّ عليهِ ثمانيةُ أوجهٍ:

الأول: أنَّ فعلَ الواجباتِ هوَ **الدِّينُ**، والدِّينُ هو **الاسلامُ**، والاسـلامُ هو **الايمانُ**، ففعلُ الواجباتِ هُوَ: **الايمانُ**.

وإنَّما قُلْنَا: إنَّ فعلَ الواجبـاتِ هو الـدِّينُ، لقولـهِ تعالَى: **﴿وَمَـا أُمِرُوْا إلاَّ ليَعْبُدُوْا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَـاءَ، وَيُقِيْمُوْا الصَّـلاةَ، ويؤْتُوْا الزَّكَاةَ، وَذلِـكَ دِيْنُ القَيِّمَـةِ﴾** [البينة: ٥]. فقـولهُ: **﴿وَذَلِـكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ﴾** يـرجـعُ إلى كـلِّ مـا تقدَّمَ، فيجبُ أنْ يكونَ كلُّ ما تقدَّم ديناً.

وَإنَّمَـا قلنَا: إنَّ الـدِّينَ هو الاسـلامُ؛ لقولـه تعـالى: **﴿إنَّ الـدِّيْنَ عِنْـدَ اللهِ الإسْلامُ﴾** [آل عمران: ١٩].

وإنَّما قلنَا: إنّ الاسلامَ هوَ الايمانُ، لوجهينِ:

أحدهما: أنَّ الايمانَ لو كانَ غيرَ الاسلامِ لَمَا كانَ مقبولاً مِمَّنْ ابتغاهُ، لقولِـهِ تَعَالى: **﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسْلَامِ ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾** [آل عمران: ٨٥].

والثاني: أنَّهُ تعالَى استثنى المسلمينَ من المؤمنينَ في قوله تعالى: **﴿فَأَخْرَجْنَـا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْـنَ فَمَـا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ﴾** [الذاريات: ٣٥ ـ ٣٦]، ولولا الاتِّحادُ لَمَا صحَّ الاستثناءُ.

الثاني: قولُهُ تعالَى **﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيْعَ إِيْمَانَكُمْ﴾** [البقـرة: ١٤٣]، قيل: صلاتكُمْ.

الثالثُ: قولُهُ تَعَالَى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّـذِيْنَ آمَنُوْا بِـاللهِ وَرَسُوْلِـهِ﴾ [النور: ٦٢] إلى آخر الآية، ثمَّ إنَّ الله تعالى أمرَ الـرسولَ صـلى اللهُ عليهِ وآلِـهِ وسلَّمَ في آخرِ هذِهِ الآيةِ: أنْ يستغفرَ لَهُمْ، والفاسقُ لا يَسْتَغْفِرُ لَهُ الرسولُ حالَ كونِهِ فاسقاً بل يلعَنُهُ، ويذُمُّهُ؛ فدلَّ على أنَّه غيرُ مؤْمِنٍ.

الـرابعُ: أنَّ قـاطعَ الـطريقِ يُخْزَى يـومَ القيـامـةِ، والمؤمنُ لا يُخْـزَى يـومَ القيامةِ: فقاطعُ الطريقِ ليسَ بمؤمنٍ.

أمَّـا الأوَّلُ: فلأنَّ اللهَ تعـالَى يـدخلُهُ النـارَ يـومَ القيـامـةِ، وكـلُّ من كـانَ كذلكَ: فقـد أُخْزِيَ؛ أمـا الأوَّل، فلقولِـهِ تعَالَى في صفتِهِمْ: ﴿وَلَهُم فِي الآخـرةِ عذابٌ عظيمٌ﴾ [المائدة: ٢٣].

وأمَّا الثاني: فلقولِهِ تعالَى حكايةً عنهُمْ: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِـلْ النَّارَ فَقَـدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، ولم يكذِّبْهُمْ: فدلَّ على صدقِهِمْ فِيْهِ.

وإنَّمَا قلنَا: إنَّ المؤمنَ لا يُخْزَى يومَ القيامةِ؛ لقـولِهِ تعـالَى: ﴿يَوْمَ لا يُخْـزِيْ اللهُ النَّبِيَّ والَّذِيْنَ آمنُوْا مَعَهُ﴾ [التحريم: ٨].

الخـامسُ: لو كـانَ الايمانُ في عـرف الشرع عبـارةً عن التصديقِ لَمَا صَحَّ وصفُ المكلَّفِ بهِ إلاَّ في الوقتِ الَّذِي يكونُ مشتغِلاً بهِ عـلى ما مـرَّ بيانُـهُ في بابِ الاشتقاقِ لكنْ ليسَ كذلـكَ؛ لأنَّ منْ أتَى بأفعـالِ الايمانِ ولم يُحْبِـطْهَا يقـالُ: إنَّه مؤمنٌ، بل حالَ كونِهِ نائماً يوصَفُ بأنَّهُ مؤمنٌ.

السادسُ: يلزمُ أنْ يُوْصَفَ بـالايمانِ مصـدِّقٍ بأمـرٍ من الأمورِ، سـواءٌ كانَ مصدِّقاً باللهِ تعالى أو بالجبتِ والطاغوتِ.

السابع: من عَلِمَ بـاللهِ تعالى ثمَّ سجـدَ للشمسِ وجبَ أنْ يكونَ مؤمنـاً، وبالاجماعِ ليسَ كذلكَ.

الثامن: قولُهُ تعالَى ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُوْنَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، أثبتَ الايمانَ مع الشركِ؛ والتصديقُ بوحدانيَّةِ الله لا يجامعُ الشركَ؛ فالايمانُ غيرُ التصديقِ.

أمَّا الصلاةُ: فهيَ في أصلِ اللّغةِ إمَّا للمتابعةِ، كما يُسمَّى الطائرُ الَّذِي يتبعُ السابقَ: مصلِّياً.

وإمَّا للدعاءِ، كما في قولِ الشاعرِ:

وَصَلّى عَلَى دَنِّهَا وَارْتَسَم

أو **لعظمِ الوركِ** كما قال بعضُهم: الصلاةُ إنَّما سُمِّيَتْ: صلاة؛ لأنَّ العادةَ في الصلاةِ أنْ يقفَ المسلمونَ صفوفاً، فاذَا ركعُوا كانَ رأسُ أحدِهِمْ عندَ صَلاَ الآخرِ، وهو: عظمُ الوركِ.

ثُمَّ إنَّهَا في الشرعِ لا تفيدُ شيئاً من هذِهِ المعاني الثلاثةِ، لوجهين:

الأوَّلُ: أنَّا إذَا أطلقناهَا لم يَخْطُرْ ببالِ السامعِ شيءٌ من هذِهِ الثلاثةِ، ومنْ شأنِ الحقيقةِ المبادرةُ إلَى الفهمِ.

الثاني: أنَّ صلاةَ الامامِ والمنفردِ صلاةٌ، ولم يوجدْ فِيْهَا شيءٌ مِنَ المتابعةِ، ولا يكونُ رأسُهُ عندَ عظمِ وركِ غيرِهِ.

واذا انتقلَ الانسانُ من الدعاءِ إلى غيرِهِ، لا يقالُ: إنَّهُ فارقَ صلاته.

ولأنَّ صلاةَ الأخرسِ صلاةٌ، ولا دعاءَ فِيْهَا: فدلَّ على أنَّ هذِهِ اللَّفظةَ غيرُ مستعملةٍ معانِيْهَا اللّغويَّةِ.

وأمَّا الزكاةُ: فَإنَّهَا في اللّغةِ: للنماءِ والزيادةِ، وفي الشرعِ: لتنقيصِ المالِ على وجهٍ مخصوصٍ.

وأما **الصومُ**: فَإِنَّهُ في اللُّغةِ: لمطلقِ الامساكِ.

وفي الشرعِ: للامسـاكِ المخصوصِ، ولا يتبـادرُ الذِّهنُ عنـدَ سماعِـهِ إلى مطلقِ الامساكِ.

والجوابُ: قوله: الدليلُ فاسدُ الوضـعِ؛ لأنَّه يقتضِي كـونَ هذِهِ الألفـاظِ موضوعةً فِي المعانِي الَّتِي كانتْ العربُ يستعملونهَا فيهَا.

قلنا: هذَا الدليلُ يقتضِي كونَ هذِهِ الألفاظِ مستعملةً فِي المعانِي الَّتِي كانتْ العـربُ يستعملونَهَا فيهَا عـلى سبيلِ الحقيقـةِ فقط؛ أوْ سـواءٌ كـانتْ حقيقـة، أو مجازاً؟!.

الأول ممنوعٌ، والثانِي مسلَّمٌ.

بيانُهُ: أنَّ العربَ كما كانُوا يتكلَّمونَ بالحقيقةِ، كانُوا يتكلَّمونَ بالمجازِ.

ومن المجـازاتِ المشهـورةِ: تسميتُهُم الشيءَ بـاسمِ جزئِـهِ، كما يقـالُ للزنجيِّ: إنَّه أسودُ؛ والدعاءُ أحدُ أجزاءِ هذَا المجموعِ المسمَّى بالصلاةِ، بلْ هوَ الجـزءُ المقصودُ؛ لقـولِهِ تعـالَى: ﴿**وَأَقِمِ الصَّـلاةَ لِـذِكْـرِي**﴾ [طـه: ١٤]، ولأنَّ المقصـودَ من الصلاةِ التضـرُّعُ والخضوعُ: فـلا جرمَ لم يكنْ اطـلاقُ لفظِ الصلاةِ عليهِ خارجاً عن اللّغةِ. فإنْ كانَ مذهبُ المعتزلةِ في هذِهِ الأسـماءِ الشرعيَّـةِ ذلكَ: فقد ارتفعَ النزاعُ، وإلاَّ فهوَ مردودٌ بالدليلِ المذكورِ.

فإن قلتَ: مِنْ شرطِ المجازِ اللُّغويِّ تنصيصُ أهـلِ اللّغةِ عـلى تجويـزِهِ: وهـا هنَا لم يوجدْ ذلك؛ لأنَّ هذهِ المعاني كانتْ معقولةً لَهُمْ، فكَيفَ يمكنُ أنْ يقالَ: إنَّهُمْ جَوَّزُوا نقلَ لفظِ الصلاةِ من الدُّعاءِ الذِي هوَ أحدُ أجزاء هذا المجموعِ إليهِ!.

قلتُ: لا نُسلِّمُ أنَّ شـرطَ حسنِ استعمالِ المجـازِ تصـريـحُ أهـلِ اللّغـةِ بجوازِهِ.

سلَّمْنا ذلكَ، إلَّا أنَّهم صرَّحُوا بأنَّ اطلاقَ اسمِ الجزءِ على الكلِّ على سبيلِ المجازِ جائزٌ: فدخلتْ هذِهِ الصورةُ فيهِ.

قوله: **افادةُ هذِهِ اللَّفظةِ لهذا المعنى، وإنْ لَمْ تكنْ عربِيَّةً، فَلِمَ لا يجوزُ أن يقالَ: هذِهِ اللَّفظةُ عربيةٌ؟!.**

قلنا: لأنَّ كونَ اللَّفظة عربيّةً ليسَ حكماً حاصلاً لذاتِ اللَّفظةِ مِنْ حيثُ هيَ هيَ، بل من حيثُ هِيَ دالَّة على المعنى المخصوصِ. فَلَوْ لَمْ تَكُنْ دلالتُها على معنَاها عربيَّةً: لم تكنْ اللَّفظة عربِيَّةً.

قولُهُ: **اشتمالُ القرآنِ على ألفاظٍ قليلَةٍ لا يخرجُهُ عن كونِهِ عربيًّاً.**

قلنا: لا نسلِّمُ؛ فإنَّهُ لَّما وُجِدَ فيهِ مَا لا يكونُ عربيًّاً وانْ كانَ في غايةِ القلَّةِ: لم يكنْ المجموعُ عربيًّاً. وأمَّا الثورُ الأسودُ الَّذِي توجدُ فيهِ شعرةٌ واحدةٌ بيضاءُ والقصيدةُ الفارسيَّةُ الَّتِي يوجدُ فيهَا ألفاظٌ عربِيَّةٌ فلا نسلِّمُ جوازَ اطلاقِ الأسودِ والفارسيِّ على مجموعِهِمَا على سبيل الحقيقةِ.

والدليلُ عليهِ: جوازُ الاستثناءِ، ولولا أنَّهُ بمجموعِهِ لا يُسَمَّى بهذَا الاسمِ حقيقةً، وَإلَّا لَمَا جازَ الاستثناءُ.

قوله: **القرآنُ اسمٌ لمجموعِ الكتابِ، أولَه ولبعضِهِ؟!.**

قلنا: بلْ للمجموعِ؛ بدليلِ إجماعِ الأمَّةِ على أنَّ الله تعالى مَا أنزلَ إلَّا قرآناً واحداً، ولو كانَ لفظُ القرآنِ حَقيقةً في كُلِّ بعضٍ منهُ لَما كانَ القرآنُ واحداً.

وما ذكروهُ من الوجوهِ الأربعةِ معارَضٌ بما يُقالُ في كلِّ آيةٍ وسورةٍ: إنَّهُ مِنْ القرآنِ، وإنَّه بعضُ القرآن.

قولُه: وُجِدَ في القرآنِ ألفاظٌ عربيَّةٌ.

قلنا: لا نُسلِّمُ؛ أمَّا الحروفُ المذكورةُ في أوائلِ السورِ فعندنَا: أنَّها أسماءُ السورِ.

وأمَّا المشكاة والقسطاسُ والاستبرقُ فلا مانعَ من كونِها عربيَّةً وإنْ كانتْ موجودةً في سائرِ اللُّغاتِ؛ فإنَّ توافقَ اللّغاتِ غيرُ ممتنعٍ.

سلَّمْنَا: أنَّها ليستْ بعربيَّةٍ؛ لكنَّ العامَّ إذَا خُصَّ يبقَى حجَّةً فيمَا وراءَهُ.

قوله: هذِهِ المسمَّياتُ حدثَتْ فلا بدَّ من حدوثِ أسمائِهَا.

قلنَا: لِمَ لا يكفِي فيهَا المجازُ وهوَ: تخصيصُ هذِهِ الألفاظِ المطلَقةِ ببعضِ مواردِهَا؟ فإنَّ الإيمانَ والصلاةَ والصومَ كانتْ موضوعةً لمطلَقِ التصديقِ، والدّعاءِ، والامساكِ، ثم تخصَّصَتْ بسببِ الشرعِ بتصديقٍ معيَّنٍ، ودعاء معيَّنٍ، وامساك معيَّنٍ، والتخصيص لا يتم الا بإدخال قيود زائدة على الأصل.

وحينئذ: يكونُ اطلاقُ اسمِ المطلَقِ على المقيَّدِ اطلاقاً لاسمِ الجزءِ على الكلِّ.

وأمَّا الزكاة: فإنَّهَا من المجازِ الَّذِي يُنْقَلُ فيهِ اسمُ المُسَبَّبِ إلَى السبَبِ.

والجواب عن المعارضةِ الأولَى: أنَّا لا نُسَلِّمُ أنَّ فعلَ الواجباتِ هو: الدِّينُ. أمّا قولُهُ تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥] فنقولُ: لا يمكنُ رجوعُهُ إلَى ما تقدَّمَ، لوجهين:

أحدهما: أنَّ ذلكَ لفظُ الوجدانِ، فلا يجوزُ صرفُهُ إلَى الأمورِ الكثيرةِ.

والثاني: أنَّه من ألفاظِ الذكران، فلا يجوزُ صرفُهُ إلَى إقامةِ الصلاةِ واذا

كان كذلكَ: فلا بدَّ من إضمار شيءٍ آخرَ وهوَ أنْ يقولُوا: ذلكَ الَّذِي أُمِرْتُمْ بِهِ دينُ القيِّمةِ.

وإذَا كانَ كذلكَ: فليسُوا بأنْ يُضمِروا ذلكَ أولَى مِنَّا بأنْ نُضْمِرَ شيئاً آخرَ وهوَ أنْ نقول: معناه: أن ذلكَ الاخلاصَ، أو ذلكَ التَديّنَ دينُ القيِّمةِ؛ ويكونُ قوله تعالَى: ﴿ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الْدِّيْنَ ﴾ [البينة: ٥] دالاًّ على الاخلاصِ.

واذا تعارضَ الاحتمالانِ: فعَلَيْهِمْ الترجيحُ وهوَ مَعَنَا؛ لأنَّ إضمارَهُمْ يُؤَدِّي إلى تغييرِ اللّغةِ، واضمارُنَا يُؤَدِّي إلَى عدمِ التغييرِ.

والجواب عن الثاني: أنَّا لا نسلِّمُ أنَّ المرادَ فِي قولِهِ تعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيْعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: صلاتَكُمْ إلَى بيتِ المقدِسِ، بلْ المرادُ منهُ موضوعُهُ اللّغويُّ وهو: التصديقُ بوجوبِ تلكَ الصلاةِ.

وعن الثالث: لا نُسَلِّمُ أنَّ كلمةَ إنَّما للحصرِ.

سلَّمنَاه، لكنَّه معارضٌ بآياتٍ؛ مِنهَا: ما يدلُّ علَى أنَّ محلَّ الايمانِ هوَ القلبُ، وذلكَ يدلُّ على مغايرةِ الايمانِ لعملِ الجوارحِ، قال اللهُ تعالَى: ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ الإِيْمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقولُ: «يا مقلِّب القلوب: ثبِّت قَلبِي على دِيْنِكَ».

ومنها: الآيات الدالة على أنَّ الأعمالَ الصالحةَ أمورٌ مضافَةٌ إلى الايمانِ، قالَ الله تعالى: ﴿الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوْا الصَّالِحَاتِ﴾ [الرعد: ٢٩]، ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صَالِحاً﴾ [التغابن: ٩]، ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ [طه: ٧٥]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [الأنبياء: ٩٤].

ومنها: الآياتُ الدالَّةُ على مجامعةِ الايمانِ مع المعاصي؛ قالَ الله تعالَى: ﴿الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾ [الحجرات: ٩]. وهذا هوَ الجوابُ عن سائرِ الآياتِ الَّتِي تمسَّكُوا بِهَا.

والجوابُ عن الخامسِ: أنَّ ما ذكروهُ لازمٌ عليهِمْ؛ لأنَّه قد يُسَمَّى مؤمناً حالَ كونِهِ غيرَ مباشِرٍ لأعمالِ الجوارحِ.

والجوابُ عن السادسِ: أنَّا نعترفُ بأنَّ الايمانَ في عرفِ الشرعِ ليسَ لمطلَقِ التصديقِ، بَلْ التصديقُ الخاصُّ وهوَ: تصديقُ محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وآلِهِ وسلَّمَ في كلِّ أمرٍ دينيٍّ علمَ بالضرورةِ مجيئُهُ بِهِ. وَهُوَ الجوابُ عن السابعِ والثامنِ.

وَأمَّا الَّذِي احتجّوا بِهِ: من أنَّ الصلاةَ والصومَ غيرُ مستعمَلَيْنِ في موضوعَيْهِمَا اللّغويَّيْنِ فَمُسَلَّمٌ، ولكنَّهُمَا مستعملانِ في أمورٍ هِيَ مجازاتٌ بالنسبةِ إلى تلكَ الموضوعاتِ الأصليَّةِ، وهم ما أقامُوا الدَّلالَةَ على فَسادِهِ. واللهُ أعلمُ.

فروع على القول بالنقل:

الأول: النقلُ خلافُ الأصلِ؛ ويدلُّ عليهِ أمورٌ:

أحدُها: أنَّ النقلَ لا يتمُّ إلَّا بثبوتِ الوضعِ اللُّغويِّ، ثمَّ نسخِهِ، ثم ثبوتُ الوضعِ الآخرِ.

وأما الوضعُ اللُّغويُّ فإنَّه يتمُّ بوضعٍ واحدٍ. وما يتوقف علَى ثلاثةِ أشياءٍ، مرجوحٌ بالنسبةِ إلى ما لا يتوقفُ إلَّا على شيءٍ واحدٍ.

وثانيها: أنَّ ثبوتَ الحكم في الحال يفيدُ ظنَّ البقاءِ على ما سنقيم الدليلَ

عليـهِ في بابِ الاستصحـابِ؛ وذلكَ يـدلُّ على أنَّ البقـاء عـلى الـوضـعِ الأوَّلِ أرجحُ.

وثـالثُهَا: أنَّـهُ لو كـانَ احتمالُ بقـاءِ اللّغةِ عـلى الوضـعِ الاصليِّ معـارِضاً لاحتمالِ التغييرِ لَمَا فهمْنَا عِنـدَ التخاطبِ شيئـاً إلَّا إذَا سألْنَـا في كلِّ لفـظةٍ: هل بقيَتْ على وضعِهَا الأوَّلِ؟! واذا لم يكنْ كذلكَ: ثبتَ ما قلناهُ.

الفـرعُ الثاني: لا شـكَّ في ثبوتِ الألْفـاظِ المتواطِئَـةِ في الاسـماءِ الشـرعيَّـةِ واختلفُوْا في وقوعِ الأسماءِ المشتَركَةِ.

والحقُّ وقوعُهَا: لأنَّ لفظَ الصلاة مستعملٌ في معانٍ شرعيَّةٍ لا يَجمعُهَا جامعٌ؛ لأنَّ اسمَ الصلاةِ: يتناولُ ما لا قراءةَ فيهِ: كصلاةِ الأخرسِ، وما لا سجودَ فيهِ ولا ركوعَ: كصلاةِ الجنازةِ، وما لا قيامَ فيهِ: كصلاةِ القاعدِ، والصلاةُ بـالايماءِ عـلى مذهبِ الشافعيِّ رضي الله عنهُ ليسَ فِيْهَا شيءٌ مِنْ ذلكَ. وليسَ بينَ هذه الأشياءِ قدرٌ مشتَركٌ يجعلُ مسمَّى الصلاةِ فيها حقيقةً.

وأما المترادِفُ فالأظهرُ: أنَّه لمْ يوجدْ؛ لأنَّه ثبتَ أنَّـه على خـلافِ الأصلِ: فيقدَّرُ بقدْرِ الحاجةِ.

الفـرعُ الثالثُ: كما وُجِدَ الاسمُ الشـرعيُّ فهل وُجِـدَ الفعـلُ الشـرعيُّ والحرفُ الشرعيُّ؟.

الأقربُ: أنَّهُ لمْ يُوْجَدْ؛ أمَّا أوَّلاً: فبالاستقراءِ.

وَأمَّا ثانياً فلأنَّ الفعلَ: صيغةٌ دالَّةٌ على وقوعِ المصدرِ بشيءٍ غيرِ معينٍ، في زمانٍ معينٍ، فَإنْ كان المصدرُ لغويَّاً: استحالَ كونُ الفعلِ شرعِيَّاً.

وإنْ كانَ شرعِيّـاً: وجبَ كونُ الفعـلِ أيضاً شـرعِيَّاً، تبعـاً لكونِ المصَـدرِ شرعِيّاً.

فيكونُ كونُ الفعلِ شَرْعِيّاً أمراً حصلَ بالعرضِ لا بالذاتِ

الفرعُ الرابعُ: فِي أنَّ صيغَ العقودِ انشاءآتٌ، أم إخبَاراتٌ؟.

لا شكَّ أنَّ قولَهُ: نذرتُ وبعتُ واشتريتُ، صيغُ الأخبارِ في اللّغةِ، وقدْ تستعملُ في الشرعِ أيضاً للإخبارِ، وإنَّما النزاعُ فِي أنَّها حيثُ تُستَعْمَلُ لاستحداثِ الأحكامِ إخباراتٌ أم إنشاءآتٌ؟!.

والثاني: هُوَ الأقربُ، لوجوهٍ:

الأوَّلُ: أنَّ قولَهُ: **أنْتِ طالقٌ** لو كانَ إخباراً: لكانَ إمَّا أنْ يكُوْنَ إخباراً عن الماضِي أو الحالِ أو المستقبلِ، والكلُّ باطلٌ: فبطلَ القولُ بكونِهَا أخباراً.

أمَّا أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ إخباراً عن الماضِي والحاضرِ فلأنَّهُ لَوْ كانَ كذلكَ: لامتنعَ تعليقُهُ علَى الشرطِ؛ لأنَّ التعليقَ عبارةٌ: عن توقيفِ دخولِهِ فِي الوجودِ على دخول غيرِهِ فِي الوجودِ. وَمَا دخلَ في الوجودِ لا يمكنُ توقيفُ دخولِهِ في الوجودِ على دخولِ غيرِهِ فِي الوجودِ؛ ولَمَّا صحَّ تعليقُهُ على الشرطِ: بطلَ كونُهُ إخباراً عن الماضي أو الحالِ.

وَأمَّا أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ إخباراً عن المستقبل فَلأنَّ قولَهُ: **أنْتِ طالقٌ** في دلالتِهِ على الإخبارِ عن صيرورَتِها موصوفة بالطلاقِ في المستقبلِ ليسَ أقوى من تصريحِهِ بذلكَ، وهو قولُهُ: **ستصيرينَ طالقاً في المستقبل**، لكنَّهُ لو صرَّحَ بذلكَ، فإنَّهُ لا يقعُ الطلاقُ فَما هوَ أضعفُ منهُ وهو قولَهُ: **أنتِ طالقٌ** أولى بأنْ لا يقتضِيَ وقوعَ الطلاقَ.

الثاني: أنَّ هذِهِ الصيغَ لو كانتْ أخباراً لكانتْ إمَّا أنْ تكونَ كذباً أو صدقاً.

فإنْ كانتْ كِذباً فلا عبرةَ بِهـا؛ وانْ كانتْ صـدقاً فـوقوعُ الـطالقيَّةِ إمَّـا أنْ يكونَ متوقِّفاً على حصولِ هذِهِ الصيغِ ، أو لا يكونَ.

فإنْ كانَ متوقفاً عليهِ فهو محال؛ لأنَّ كونَ الخبـرِ صدقـاً يتوقَّفُ عـلى وجودِ المخبَـرِ عنهُ، والمخبـرُ عنهُ هـا هنا هـوَ: وجودُ الـطالِقيَّةِ، فـالإخبارُ عن الـطالِقيَّةِ يتوقَّفُ كونُها صدقاً على حصولِ الطالِقيَّةِ؛ فلو توقَّفَ حصولُ الـطالِقيّةِ عـلى هذا الخبرِ: لزمَ الدورُ؛ وهوَ محالٌ.

وإنْ لَمْ يكنْ متـوقفـاً عليـهِ فهـذا الحكمُ لا بـدَّ من سببٍ آخـرَ. فبتقـديـرِ حصولِ ذلكَ السببِ تقعُ الطالِقيَّةُ وإنْ لَمْ يُوجَدْ هذَا الخبرُ.

وبتقـديـرِ عـدمِـهِ: لا تـوجَـدُ وإنْ وُجِـدَ هـذَا الإخبـارُ؛ وذلـكَ بـاطـلٌ بالاجماعِ !!.

فإنْ قيلَ: لِمَ لاَ يجـوزُ أنْ يكـونَ ذلكَ الموثِّرِ في حصولِ الطالِقيَّةِ، يتـوقفُ على هذِهِ اللَّفظةِ؟.

قلتُ: هذِهِ اللفظةُ إذَا كانتْ شرطاً لتأثيرِ الموثِّرِ في الطالِقيَّةِ: وجبَ تقدُّمُهـا على الطالِقيَّةِ، لكنَّا بيَّنَّا: أنَّا متَى جعلناها خبراً صادقاً: لَزِمَ تقدُّمُ الطالِقيَّةِ عليهَا: فيعودُ الدورُ.

الثالث قولُـهُ تَعَالَى ﴿فَـطَلِّقُوهُنَّ لِعِـدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] أمـرٌ بالتـطليقِ، فيجبُ أنْ يكونَ قادراً على التطليقِ، ومقـدورُهُ ليسَ إلَّا قولُـهُ: طلَّقتُ فدَلَّ عـلى أنَّ ذلِكَ مؤثِّرٌ في الطالِقيَّةِ.

الـرابعُ: لـو أضافَ الـطلاقَ إلى الرجعيَّـةِ وقـعَ وانْ كـانَ صـادقـاً بـدونِ الوقوعِ : فثبتَ أنَّهُ انشاءٌ لا إخبارٌ. والله أعلمُ.

القسم الثاني في المجازِ وفيه مسائل

المسألة الأولى: في أقسامِ المجازِ:

المجازُ إمَّا أنْ يَقَعَ فِي مفرداتِ الألفاظِ فقطْ، أوْ فِي مركَّباتِهَا أو فيهِمَا معاً.

أمَّا الذي يقعُ في المفرَداتِ فَكإطلاقِ لفظ **الأسد** على الشجاع **والحمار** على البليدِ.

وَأمَّا الَّذِي يقعُ فِي التركيبِ فهوَ: أن يُستعمَلَ كلُّ واحدٍ منَ الألفاظِ المفرَدةِ في موضوعِهِ الأصليِّ، لكنَّ التركيبَ لا يكونُ مطابقاً؛ لِمَا فِي الوجودِ كقولِهِ:

أشَابَ الصغيرَ وأفْنَى الكبيرَ   كَرُّ الغداةِ ومَرُّ العَشيِّ

فكلُّ واحدٍ من الألفاظِ المفردَةِ الَّتي في هَذا البيتِ مستعملٌ فِي موضوعِهِ الأصليِّ، لكنَّ اسنادَ **أشابَ** إلى **كَرِّ الغداةِ** غيرُ مطابقٍ لِمَا عليهِ الحقيقةُ؛ فإنَّ الشيبَ يحصلُ بفعلِ الله تعالى لا بِكَرِّ الغداةِ.

وأمَّا الَّذِي يقعُ في المفرَدات والتركيبِ معاً، فكقولكَ لمنْ تُداعِبُه: **أحْيَاني اكتحالِيْ بطلعَتِكَ**؛ فإنَّهُ استعمَلَ **الإحياءَ** لا في موضوعِهِ الأصليِّ، ولفظَ **الاكتحالِ** لا فِي موضوعِهِ الأصليِّ، ثم نَسَبَ **الإحياءَ** إلى **الاكتحالِ**، معَ أنَّهُ غيرُ منتسبٍ إليهِ.

وقد جاءَ في القرآنِ والأخبارِ من الأقسامِ الثلاثةِ شيءٌ كثير، والأصوليّونَ لم يَتَنَبَّهُوْا للفرقِ بينَ هذِهِ الأقسامِ، وإنَّمَا لَخَّصَه الشيخُ عبدُ القاهرِ النحويُّ.

المسألةُ الثانيةُ: فِي إثْبَاتِ المجازِ المفرَدِ:

الدليلُ عليهِ: أنهم يستعملونَ **الأسدَ** في الشجاعِ، **والحمارَ** في البليدِ؛ مع اعترافِهِمْ بِأنَّ **الأسدَ والحمارَ** غيرُ موضوعَينِ في أوَّلِ الأمرِ لهذَينِ المعنيَينِ، بَلْ

إنَّهُمَا أطْلِقَا عليهِمَا: لما بينَ مفهـوميهِمَا، وبـينَ هذينِ الأمـرينِ: من المشابهـةِ. ولا معنى للمجازِ إلَّا ذلكَ.

واحتجَّ المانعونَ منهُ: بأنَّ اللَّفظَ لَوْ أفـادَ المعنى على سبيـلِ المجاز فَـإمَّا أنْ يُفيدَهُ معَ القرينةِ، أو بدونِ القرينةِ.

والأوَّلُ باطلٌ؛ لأنَّهُ معَ القرينةِ المخصوصةِ لا يحتمِلُ غيرَ ذلكَ، فيكونُ هوَ معَ تلكَ القرينةِ حقيقة فيهِ لا مجازاً. وبدونِ تلكَ القرينةِ غيرُ مفيدٍ لَهُ أصلاً، فلا يكونُ حقيقةً ولا مجازاً.

فظهرَ أنَّ اللَّفظَ عـلى هَذا التقـديرِ لا يكـونُ مجازاً: لا حـالَ القرينـةِ، ولا حالَ عدمِ القرينةِ.

والثاني أيضاً باطلٌ؛ لأنَّ اللَّفظَ لـو أفاد معنـاهُ المجازيّ بـدونِ قرينـةٍ لكانَ حقيقةً فيهِ؛ لأنَّه لا معنًى للحقيقةِ إلَّا ما يكونُ مستقِلاًّ بالإفادةِ بدونِ القرينة .

والجوابُ: أنَّ هذا نزاعٌ في العبارةِ؛ ولَنَا أنْ نقولَ: اللَّفظُ الَّذِي لا يُفيدُ إلَّا معَ القرينةِ هوَ المجازُ، ولا يقالُ: اللَّفظُ مع القرينةِ حقيقةٌ فيهِ؛ لأنَّ دلالةَ القرينةِ ليستْ دلالةً وضعيَّةً، حتَّى يُجْعَلَ المجموعُ لفظاً واحداً دالاًّ على المسمَّى.

المسألة الثالثة: فِي أقسامِ هَذا المجازِ: والَّذِي يحضرُنَا منهُ اثنَا عشرَ وجهاً:

أحـدُهَا: اطـلاقُ اسمِ السبَبِ على المُسَبَّبِ. والأسبـابُ أربعـة: **القـابـلُ والصورة والفاعلُ والغايةُ**.

مثالُ تسميةِ الشيءِ باسمِ قابِلِهِ قولُهُمْ: **سالَ الوَادِيْ**.

ومثالُ التسميةِ باسمِ الصورةِ: تسميتُهُمْ اليدَ بالقدرَةِ.

ومثالُ التسميةِ باسمِ الفاعلِ حقيقةً أو ظنَّاً: تسميةُ المطرِ بالسماءِ.

ومثالُ التسميةِ باسمِ الغايةِ: تسميةُ العنبِ بالخمرِ، والعقدِ بالنِّكاحِ .

وثانيهَا: اطلاقُ اسمِ المُسَبَّبِ على السببِ: كتسميةِ المرضِ الشديدِ، والمذلَّةِ العظيمةِ بالموتِ. ويُحْتَمَلُ أنْ يكونَ وجهُ المجازِ ها هنا ما بينَ الأمرينِ: من المشابهةِ ثم ها هنا بحثانِ:

البحثُ الأوّلُ: أنَّ العلَّة الغائيَّةَ حالَ كونِهَا ذِهْنِيَّةً علَّةُ العلَلِ، وحالَ كونِهَا خارجيَّةً معلولةُ العلَلِ فقدْ حَصَلَتْ لها عَلاَقَتَا العلِّيَّةِ والمعلوليَّةِ؛ وكلُّ واحدةٍ منهمَا علَّةٌ لحسنِ التجوُّزِ إلاَّ أنَّ نقلَ اسمِ السَبَبِ إلى المُسَبَّبِ، أحسنُ من العكسِ؛ لأنَّ السببَ المعيَّنَ يقتضِيْ المُسَبَّبَ المعيَّنَ لذاتِهِ.

وأما المُسَبَّبُ المعيَّنُ فإنَّه لا يقتضِي لذاتِهِ السببَ المعيَّنَ على ما بيَّنَّا الفرقَ بينَهُمَا في الكتبِ العقليَّةِ.

وإذَا كانَ كذلِكَ: كانَ اطلاقُ اسمِ السبَبِ على المُسَبَّبِ أولَى من العكسِ.

الثاني هوَ: أنَّ العلَّةَ الغائيَّةَ لَّما اجتمعَ فِيْهَا الوجهانِ: السَببيَّةُ، والمُسَبَّبيَّةُ كانَ استعمالُ اللَّفظِ المجازيِّ فيهَا أولَى من سائرِ المواضعِ؛ لاجتماعِ الوجهينِ.

وثالثُهَا: تسميةُ الشيءِ باسمِ ما يشابِهُهُ، كتسميةِ **الشجاعِ** أسداً، **والبليد** حماراً. وهَذا القسمُ على الخصوص هو: المسمَّى بالمستعارِ.

ورابعُهَا: تسميةُ الشيءِ باسمِ ضدِّهِ، كقولِهِ تعالَى: ﴿ **وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مثلها** ﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿ **فَمَن اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فاعتدوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما اعتدى عَلَيْكُمْ** ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ويمكنُ جعلُ ذلِكَ من بابِ المجازِ للمشابهةِ؛ لأنَّ جزاءَ السِّيئَةِ يشبهُهَا فِي كونِهَا سيئةَ، بالنسبةِ إلى منْ يَصِلُ إِلَيْهِ ذلكَ الجزاءُ.

وخامسُها: تسميةُ الجزءِ باسمِ الكلِّ: كإطلاقِ اللَّفظِ العامِّ، معَ أنَّ المرادَ منهُ الخصوصُ.

وسادسُها: تسميةُ الكلِّ باسمِ الجزءِ، كما يقالُ للزنجيِّ: إنَّه أسودُ والأوَّلُ أولَى؛ لأنَّ الجزءَ لازمُ الكلِّ، أمَّا الكلُّ فليسَ بلازمٍ للجزءِ.

وسابعُهَا: تسميةُ إمكانِ الشيءِ باسمِ وجودِهِ، كما يقالُ للخمرِ الَّتي في الدنِّ: إنَّهَا مسكرةٌ.

وثامنُهَا: إطلاقُ اللَّفظِ المشتقِّ بعدَ زوالِ المشتقِّ منهُ، كقولَنا للانسانِ بعد فراغِهِ من الضربِ: إنَّه ضاربٌ..

وتاسعُهَا: المجاورةُ، كنقلِ اسمِ **الراويةِ من الجملِ** إلَى ما يُحْمَلُ عليه: من ظرفِ الماءِ وكتسميةِ الشرابِ بالكأسِ. ويمكنُ جعلُهُ من المجازِ بِسَبَبِ **القَابِلِ**.

وعاشرُهَا: المجازُ بسببِ أنَّ أهلُ العرفِ تركُوْا استعمالَهُ فيمَا كانُوْا يستعملونَهُ فيهِ، **كالدابَّةِ** اذا استعملَتْ في **الحمارِ**.

فإنْ قلتَ: لفظُ **الدابَّة** إمَّا أنْ يكونَ مجازاً من حيثُ إنَّهُ صارَ مستعملاً في الفرسِ وحدَهُ أو من حيثُ مُنِعَ من استعمالِهِ في غيرِهِ.

والأوَّلُ من بابِ اطلاق اسمِ العامِّ على الخاصِّ: فلا يكونُ قسماً آخَر.

والثاني: باطلٌ؛ لأنَّ **المجازِيَّةَ**: كيفيَّةٌ عارضةٌ للَّفظةِ، من جهةِ دلالتِهَا على المعنَى، لا من جهةِ عدمِ دلالتِهَا على الغيرِ.

قلتُ: لفظُ **الدابَّةِ** اذا استعمِلَ في الحمارِ والكلبِ: كانَ ذلِكَ مجازاً بالنسبةِ إلى الوضعِ العرفيِّ؛ لأنَّهُ يكونُ مستعملاً في غيرِ موضعِهِ، لعلاقةٍ بينَه وبينَ

موضوعِهِ. ويكونُ ذلِكَ حقيقةً بالنسبةِ إلى الوضعِ اللُّغَوِيِّ، إلَّا أنَّ هَذا المجازَ: من بابِ المشابهةِ، فلا يكونُ في الحقيقةِ قسماً آخرَ.

وحادي عشرِهَا: المجازُ بسبَبِ الزيادةِ والنقصانِ. وقد ذكرنَا مثاليهِمَا، وبيَّنَّا كيفيَّةَ الحالِ فيهِمَا.

وثاني عشرِهَا: تسميةُ المتعلَّق باسمِ المتعلِّقِ، كتسميةِ المعلومِ علماً، والمقدور قدرةً.

المسألةُ الرابعةُ: **فِي أنَّ المجازَ بالذاتِ لا يدخلُ دخولا أوَّليَّاً إلَّا فِي أسماءِ الأجناسِ**.

أمَّا الحرفُ فَلا يدخلُ فيهِ المجازُ بالذاتِ؛ لأنَّ مفهومَهُ غيرُ مستقلٍّ بنفسِهِ، بلْ لا بدَّ وأنْ ينضمَّ إليهِ شيء آخرُ لتحصلَ الفائدةُ.

فإنْ ضُمَّ إلى ما ينبغِي ضمّهُ إليهِ فهوَ حقيقة فيهِ، وإلَّا فهوَ مجاز فِي المركَّبِ لا في المُفردِ.

وأمَّا الفعلُ فهوَ: لفظٌ دالٌّ على ثبوتِ شيءٍ لموضوعٍ غيرِ معينٍ، فِي زمانٍ معيَّنٍ. فيكونُ الفعلُ مركَّباً: من المصدرِ وغيرِهِ فَمَا لم يدخلْ المجازُ في المصدرِ: استحالَ دخولُهُ في الفعلِ الَّذِي لا يفيدُ إلَّا ثبوتَ ذلكَ المصدرِ لشيءٍ.

وأمَّا الأسمُ فهوَ: إمَّا علمٌ، أو مشتقٌ أو اسمُ جنسٍ:

أمَّا العلمُ فلا يكونُ مجازاً؛ لأنَّ شرطَ المجازِ أنْ يكونَ النقلُ لأجلِ علاقةٍ بينَ الأصلِ والفرعِ، وهيَ غيرُ موجودةٍ في الأعلامِ.

وأمَّا المشتقُّ فَمَا لمْ يتطرَّقْ المجازُ إلَى المشتقِّ منهُ فلا يتطَّرقُ إلى المشتقِّ، الَّذِي لا معنَى له إلَّا أنَّه أمرٌ مَّا حَصَلَ لهُ المشتقُّ منهُ.

فَإذنْ: المجازُ لا يتطرق في الحقيقةِ إلاَّ إلَى **أسماءِ الأجناسِ**. واللهُ أعلمُ.

المسألة الخامسة: فِي أنَّ استعمالَ اللَّفظِ في معناهُ المجازيِّ يتوقَّفُ علَى السمع.

الدليلُ عليهِ: أنَّ لفظَ الأسدِ لا يُستَعارُ للرجلِ الشجاعِ إلاَّ لأجلِ المشابهةِ في الشجاعةِ، لكنَّ الرجلَ الشجاعَ كما يشبهُ الأسدَ في شجاعتِهِ فقَدْ يشبهُهُ في صفاتٍ أخرَ **كالبخرِ** وغيرِهِ. فلوْ كانتْ المشابهةُ كافيةً فِي ذلِكَ لجازَ استعارةُ الأسدِ للأبخرِ، ولَمَّا لَمْ يجزْ ذلكَ: صحَّ قولُنَا.

وَلأنَّهم قد يطلُقون **النخلةَ** على الرجلِ الطويلِ، ولا يطلقونَهَا على غيرِ الانسانِ: وذلكَ يدلُّ على اعتبارِ الاستعمالِ في المجازِ.

واحتجَّ المخالفُ بوجهَينْ:

الأوَّلُ: اتفقُوْا علَى أنَّ وجوهَ المجازاتِ والاستعاراتِ مِمَّا يُحتاجُ في استخراجِهَا إلى تدقيقِ النظرِ، وما يكونُ نقليًّاً لا يكونُ كذلكَ.

الثاني: أنَّك إذَا قلتَ: رأيتُ أسداً، وعنيتَ بهِ الشجاعَ، فالغرض من التعظيمِ إنَّما يحصلُ بإعارةِ معنى الأسدِ لهُ، فإنَّك لو أعطيتَهُ الاسمَ بدونِ المعنى: لم يحصلْ التعظيمُ.

وإذَا كانتْ إعارةُ اللَّفظِ تابعة لإعارةِ المعنَى، وإعارةُ المعنَى حاصلةٌ بمجردِ قصدِ المبالغةِ: وجبَ أنْ لا يتوقفَ استعمالُ اللَّفظِ المستعارِ على السمعِ.

والجواب عن **الأوَّلِ**: أنَّ المستخرجَ بالفكرِ جهاتُ حسنِ المجازِ.

وعن **الثاني**: أنَّ هذِهِ الاعارةَ ليستْ أمراً حقيقيّاً، بلْ أمراً تقديريًّاً، فَلِمَ لا يجوزُ أنْ يمنعَ الواضعُ منهُ في بعضِ المواضِعِ، دونَ البعضِ؟!.

المسألة السادسة: فِي أنَّ المجازَ المركَّبَ عقليٌّ:

ومثالُهُ في القرآن: قولُهُ تعالَى ﴿وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: ٢] وقوله: ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ﴾ [يس: ٣٦].

فالأخراجُ، والإنباتُ غيرُ مستندين في نفس الأمرِ إلى الأرضِ، بلْ إلى الله تعالى وذلكَ حكمٌ عقليٌّ ثابتٌ في نفسِ الأمرِ فنقلُهُ عن متعلَّقِهِ إلى غيرِهِ نقلُ لحكمٍ عقليٍّ، لا للفظٍ لغويٍّ: فلا يكونُ هذا المجازُ إلَّا عقليّاً.

فإن قلتَ: لِمَ لا يجوزُ أن يقالَ: صيغةُ **أخرجَ وأنبتَ** وضعتْ في أصلِ اللُّغةِ بازاءِ صدورِ الخروجِ والنباتِ من القادرِ، فاذا استعملتْ في صدورِهِمَا من الأرضِ: فقدْ استعملتْ الصيغةُ في غيرِ موضوعِهَا، فيكونُ هذَا المجازُ لغويّاً؟!.

قلتُ: إنَّ أمثلَة الأفعالِ لا تدلُّ بالتضمّنِ على خصوصيَّةِ المؤثِّرِ.

والدليلُ عليهِ وجوهٌ:

أحدُهَا: أنَّه لو كانَ كذلكَ لكانَ المفهومُ من لفظةِ **أخرجَ**: أنَّ القادرَ صدرَ عنهُ هذَا الأثرُ، فيكونُ مجردُ قولِنَا **أخرجَ** خبراً تامّاً: فكانَ يلزمُ أنْ يتطرّقَ إليهِ وحده التصديقُ والتكذيبُ، ومعلومٌ أنَّه ليسَ كذلكَ.

وثانيهَا: أنَّه يصحُّ أنْ يقالَ: **أخرجَهُ القادرُ**، ولو كانَ القادرُ جزءاً من مفهومِ **أخرجَ** لكانَ التصريحُ بذكرِ القادرِ تكراراً.

وثالثُهَا: هبْ أنَّها دالَّةٌ على صدورِ الفعلِ عن القادرِ، فَأَمَّا عن القادرِ المعيَّنِ فَلا؛ وإلَّا لَزِمَ حصولُ الاشتراكِ اللَّفظيِّ بحسبِ كلِ واحدٍ واحدٍ من القادرِيْنَ.

إذَا ثبتَ هذَا فنقولُ: إذَا اضيفَ ذلك الفعلُ إلى غيرِ ذلكَ القادرِ الَّذِي هو

صادرٌ عنهُ: لم يكنْ التغييرُ واقعاً في مفهوماتِ الألفاظِ، بَلْ في إسنادِ مفهوماتِها إلَى غيرِ ما هوَ مستَنَدُهَا.

فإنْ قالَ قائلٌ: ما الفرقُ بينَ هذا المجازِ، وبينَ الكذبِ؟.

قلنا: الفارقُ هوَ القرينةُ، وهيَ قد تكونُ حاليَّةً، وقد تكونُ مقاليَّةً.

أما الحاليَّةُ فهيَ: ما إذَا عُلِمَ أو ظُنَّ أنَّ المتكلِّمَ لا يتكلَّمُ بالكذبِ: فَيُعْلَمَ أنَّ المرادَ ليسَ هوَ الحقيقةُ، بل المجازُ.

ومنهَا: أنْ يقترنَ الكلامُ بهيئاتٍ مخصوصةٍ قائمةٍ بالمتكلِّمِ، دالَّةٍ علَى أنَّ المرادَ ليسَ هوَ الحقيقةُ، بل المجازُ.

ومنها: أن يُعْلَم بسببِ خصوصِ الواقعةِ أنَّه لمْ يكنْ للمتكلِّمِ داعٍ إلَى ذكرِ الحقيقةِ، فَيُعْلَمُ أنَّ المرادَ هو المجازُ.

وأمَّا القرينةُ المقاليَّةُ فهِيَ: أن يَذْكُرَ المتكلِّمُ عقيبَ ذلكَ الكلامِ ما يدلُّ عَلَى أنَّ المرادَ من الكلامِ الأوَّلِ، غيرُ مَا أشْعَرَ بِهِ ظاهِرُهُ.

المسألةُ السابعةُ: فِي جوازِ دخولِ المجازِ في خطابِ الله تعالى وخطابِ رسولِهِ صلَّى الله عليهِ وسلَّم:

الأكثرونَ: جوَّزوْا ذلكَ؛ خلافاً لأبِي بكر بن داودَ الأصفهانيِّ. لَنَا قولُهُ تعالَى: ﴿**جِدَاراً يُرِيْدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ**﴾ [الكهف: ٧٧]، ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ**﴾ [الفجر: ٢٢]. وقد ثبتَ بالدليلِ: أنَّهُ لا يجوزُ أنْ يكونَ المرادُ منها ظواهرُهَا فَوَجَبَ صرفُهَا إلى غيرِ ظواهرِهَا، وهو المجازُ.

واحتجَّ المخالفُ بأمورٍ:

أحدُهَا: لو خاطبَ اللهُ بالمجازِ لجازَ وصفُهُ: بأنَّهُ مُتَجَوِّزٌ، ومُسْتَعِيرٌ.

وثـانيها: أنَّ المجـازَ لا يُنبىءُ بنفسِهِ عن معنـاهُ، فورودُ القـرآنِ بِهِ يقتضِي الالتباسَ.

وثالثُهَا: أنَّ العدولَ عن الحقيقةِ إلى المجازِ يقتضِي العجزَ عن الحقيقةِ وهوَ عَلَى الله تعالى محال.

ورابعُهَا: أنَّ كلامَ الله تعالى كلَّه حقٌّ، وكلُّ حقٍّ فلَهُ حقيقـةٌ وكلُّ مـا كانَ حقيقةً فإنَّهُ لا يكونُ مجازاً.

والجـوابُ عن الأوَّلِ: أنَّ أسـاميَ الله تعـالى تـوقيفِيَّـةٌ، وبتقـديـرِ كـونَها اصطلاحيَّةً، لكن لفظَ المتجوِّزِ: يُوْهِمَ كونَهُ تعالَى فاعلاً ما لا ينبغِي فعلُهُ، وهـوَ فِي حق الله تعالى محال.

وعن الثاني: أنَّه لا التباسَ مع القرينةِ الدالَّةِ على المرادِ.

وعن الثـالثِ: أنَّ العدولَ عن الحقيقـةِ إلى المجازِ لأغـراض سنذكـرُها ان شاءَ الله تعالى.

وعن الرابع: أنَّ كلامَ اللهِ تعالى كلَّهُ حقيقةٌ، بمعنَى: أنَّه صـدقٌ، لا بمعنَى كونِ ألفاظِهِ بأسرها مستعملةً فِي موضوعاتها الأصليَّةِ. والله أعلمُ.

المسألةُ الثامنةُ: فِي الداعِي إلَى التكلّمِ بالمجازِ.

العدولُ عن الحقيقةِ إلى المجازِ: إمَّا لأجلِ اللَّفظِ، أو المعنَى، أوْ لَهُمَا.

أمَّـا الَّذِي لأجـلِ اللَّفظِ فإمـا أنْ يكونَ لأجـلِ جوهـرِ اللَّفظِ، أو لأجـلِ أحوالٍ عارضةٍ للَّفظِ.

أمَّـا الأولُ فهوَ: أنْ يكـونَ اللَّفظُ الدالُّ عـلى الشيءِ بالحقيقـةِ ثقيـلا عـلَى اللِّسانِ، أمَّا لأجلِ مفرداتِ حروفِهِ، أو لتنافرِ تـركيبِهِ، أو لثِقَـلِ وزنِهِ، واللفظُ

المجازيُّ يكونُ عذباً، فتُتْرَكُ الحقيقةُ إلَى هَذا المجازِ.

وأمَّا الثاني وهـوَ: أنْ يكونَ لأجـلِ أحوالٍ عـارضةٍ للَّفظِ فهـوَ: أنْ تكونَ اللَّفظةُ المجازيَّةُ صالحةَ للشعرِ أو السجعِ وسائرِ أصنافِ البديعِ واللَّفظةُ الحقيقيَّةُ لا تصلحُ لذلكَ.

وَأمَّا الَّذِي يكونُ لأجلِ المعنَى فقد تُتْرَكُ الحقيقةُ إلى المجازِ لأجلِ التعظيمِ والتحقيرِ، ولزيادةِ البيانِ، ولتلطيفِ الكلامِ.

أمَّا التعظيمُ فكمَا يقالُ : **سلام علَى المجلسِ العالِي** ، فَإنَّـه تُرِكَتَ الحقيقـةُ ها هنا : لأجلِ الاجلالِ .

وأمَّا التحقيرُ فكمَا يُعَبَّرُ عن قضاءِ الحاجةِ: بالغائطِ، الَّذِي هو اسم للمكانِ المطمئِنِّ من الأرضِ.

وَأمَّـا زيادةُ البيـانِ فقدْ تكـونُ لتقويـةِ حالِ المـذكورِ، وقـد تكونُ لتقـويـةِ الذكرِ.

أمَّا الأوَّلُ فكقولِهِمْ: **رأيتُ أسداً**، فإنَّهُ لو قالَ: **رأيتُ انسانـاً يُشْبِهُ الأسـدَ في الشجـاعةِ** لم يكنْ في البـلاغةِ كـما اذا قالَ: **رأيتُ أسـداً**. وتحقيقُ هذا الفـرقِ مذكورٌ في كتابِنَا في **الاعجاز**.

وأمَّا الثاني فهو: المجازُ الَّذِي يُذْكَرُ للتأكيدِ.

وأمـا تلطيفُ الكـلامِ فهـوَ: أنَّ النفسَ إذَا وقفتْ عـلى تمـامِ كـلام، فلوْ وقفتْ عـلى تمامِ المقصـودِ: لم يبقَ لَهَا شـوقٌ إليهِ أصـلاً؛ لأنَّ تحصيلَ الحـاصـلِ محالٌ، وإنْ لم تقفْ على شيءٍ منهُ أصلاً: لم يحصَلْ لها شوقٌ اليهِ.

فأمَّا إذَا عرَفَتْهُ من بعضِ الوجوهِ دونَ البعضِ فـإنّ القدرَ المعلومَ يشـوِّقُها

إلى تحصيلِ العلمِ بما ليسَ بمعلومٍ ، فيحصلُ لَهَا بسببِ علمِهَا بالقدْرِ الّذِي علمْتهُ لذَّةٌ، وبسببِ حرمانِهَا من الباقِي ألمٌ. فتحصلُ هناك لذَّاتٌ وآلامٌ متعاقبةٌ، واللَّذَّةُ إذَا حصلتْ عقيبَ الألمِ كانَتْ أقوَى، وشعورُ النفسِ بِهَا أتم.

اذا عرفتَ هَذا فنقولُ: إذَا عُبِّرَ عن الشيءِ باللَّفظِ الدالِّ عليهِ علَى سبيلِ الحقيقةِ: حصلَ كمالُ العلمِ بِهِ، فلا تحصُلُ اللذَّةُ القويَّةُ.

أمَّا إذَا عُبِّرَ عَنَهَا بلوازِمِهَا الخارجِيَّةِ: عرفَ لا على سبيلِ الكمالِ، فتحصلُ الحالةُ المذكورةُ الَّتِي هي **كالدغدغةِ النفسانيَّةِ**، فلأجلِ هَذا: كانَ التعبيرُ عنِ المعاني بالعباراتِ المجازيَّةِ، ألذُّ من التعبيرِ عنهَا بالألفاظِ الحقيقيَّةِ. والله أعلمُ.

المسألة التاسعة: فِي أنَّ المجازُ غيرُ غالبٍ على اللّغاتِ:

قال أبو الفتحِ بنُ جِنّي: أكثرُ اللّغةِ مجازٌ، أمَّا فِي الأفعالِ نحوُ قولِكَ: **قامَ زيدٌ وقعدَ عمروٌ**، فإنَّ الفعلَ يفيدُ المصدرَ. فقولكَ: قامَ زيدٌ معناهُ: كانَ منهُ القيامُ، أيْ: هَذا الجنسُ من الفعلِ، والجنسُ يتناولُ جميعَ الأفرادِ، ومعلومٌ أنَّهُ لَمْ يكنْ منهُ جميعُ القيامِ ؛ لأنَّهُ لا يجتمعُ لانسانٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، ولا فِي مائةِ ألفِ سنةٍ القيامُ كلّه الداخلُ تحتَ الوهمِ .

أقولُ: هذا ركيكٌ؛ لأنّه ظنَّ أنَّ المصدرَ لفظٌ دالٌّ على جميعِ أشخاصِ تلك الماهيَّةِ، وهو باطلٌ. بل المصدرُ لفظٌ دالٌّ على الماهيَّةِ أعني: القدرَ المشترَكَ بينَ الواحدِ والكلِّ، والماهيَّةُ من حيثُ هِيَ هِيَ: لا تستلزمُ الوحدةَ وَلَا الكثرةَ؛ وإذَا كانَ كذلكَ: كانَ الفعلُ المشتقُّ منهُ لا دلالةَ لهُ على الكثرةِ ولا على الوحدةِ.

وقال أيضاً: قولكَ: ضربتُ عمراً، مجازٌ من جهةٍ أخرَى؛ لأنَّكَ إنَّما ضربتَ بعضَهُ لا جميعَهُ، وَلِهَذَا إذَا احتاطَ الانسانُ قالَ: ضربتُ رأسَهُ، وهذَا

أيضاً يكونُ مجازاً، وذلكَ عندَمَا إذَا ضربتَ جانباً من جوانبِ رأسِهِ فقطْ.

اعترضَ أبو محمدٍ بنِ مَتّويَه فقالَ: المتـألِّمُ بالضـربِ جملةُ عمروٍ، لا عضـوٌ منهُ.

أقـولُ: هَـذا الاعتـراضُ سـاقطٌ؛ لأنَّ ابنَ جِنّي إنَّمـا ألـزَمَ المجـازَ في لفظِ الضـربِ لا في لفظِ التألُّمِ، والضـربُ عبارةٌ عن إمسـاسِ جسم حيوانٍ بعنفٍ، والامساسُ حكمٌ يرجـعُ إلى الاجزاءِ، لا إلى الجملةِ بـالاتّفاقِ. فكـانَ المضروبُ بالحقيقة هوَ: الجزءُ الممسوسُ فقطْ: فظَهَرَ سقوطُ هذَا الاعتراضِ.

وأقولُ: ها هنا وجوهٌ أخرُ من المجازاتِ السائغةِ، فَـإنِّي إذَا قلتُ: ضربتُ زيداً، فزيدٌ ليسَ عبارةً عن جملةِ البنيـةِ المشاهَـدةِ؛ لأنَّا نعلمُ أنَّ زيـداً هوَ الَّـذِي كانَ موجوداً وقت ولادتِهِ ونعلمُ أنَّ أجزاءَهُ وقتَ شبابِهِ أكثرُ ممَّا كانتْ وقتَ ولادتِهِ ولا شـكَّ أنَّ زيداً هـوَ: تلكَ الأجزاءُ البـاقيةُ من أوَّلِ حـدوثِهِ إلى آخـرِ فنائـهِ، وتلكَ الأجزاءُ قليلةٌ؛ فإذن: المسمَّى بزيدٍ هو تلكَ الأجزاءُ.

فإذا قلتَ: ضربتُ زيداً فلعلَّ هَذا الامساسَ ما وقعَ عـلَى تلكَ الأجزاءِ. فيكونُ الكلامُ أيضاً مجازاً، من هَذا الوجهِ.

ثم ها هنا دقيقةٌ وهِيَ: أنَّ هذِهِ المجـازات من بابِ المجـازِ العقليِّ؛ لأنّـكَ اذا قلتَ: رأيتُ زيداً، وضربتُ عمرواً، فصيغتا رأيتُ وضربتُ مستعملتان في موضوعَيْهِما الأصليَّيْنْ فلا يكونُ مجـازاً، وأما لفـظةُ زيدٍ فهيَ: من الأعـلام، فلا تكونُ مجازاً؛ فلم يبقَ إلاَّ أنَّ المجازَ واقعٌ في النسبةِ: فيكونُ مجـازاً عقليّاً. والله أعلم.

المسألة العـاشرة: في أنَّ المجـازَ عَلى خـلافِ الأصلِ. والَّـذِي يدلُّ عليـهِ وجوهٌ:

أحدُهَا: أنَّ اللَّفظَ إذَا تجـرَّدَ فإمَّـا أنْ يُحْمَلَ عـلى حقيقتهِ أوْ عـلَى مجازِهِ، أو عليهِمَا، أو لا على واحدٍ منهُمَا، والثلاثةُ الأخيرةُ باطلةٌ: فتعينَّ الأوَّلُ.

وإنَّمـا قلنَا: إنَّـه لا يجوزُ حملُهُ عـلى مجازِه؛ لأنَّ شـرطَ الحملِ عـلى المجازِ: حصولُ القرينةِ؛ فَإنَّ الواضعَ لو أمرَ بحمـلِ اللَّفظِ عند تجـرُّدِهِ على ذلـكَ المعنَى لكانَ حقيقةً فيهِ؛ إذ لا معنَى للحقيقةِ إلاَّ ذلكَ..

وَأمَّا أنَّهُ لا يجوزُ حملُهُ عليهِمَا معاً فظاهرٌ لأنَّ الواضعَ لو قـالَ: احملوهُ وحدَه عليهِمَا معاً كانَ اللَّفظُ حقيقةً في ذلكَ المجموعِ ، ولو قالَ: احملوهُ إمَّا على هَـذا، أو علَى ذاكَ كانَ مشتركاً بينهُمَا.

وأمَّا أنَّه لا يجوزُ أنْ يُحْمَلَ على واحدٍ منهُمَا الْبَتَّةَ ، فـلأنَّهُ عـلى هَذا التقـديرِ يكـونُ اللَّفظُ حال تجـرُّدِهِ منَ المهملاتِ، لا منَ المستعمـلاتِ. واذا بطلتْ هـذِهِ الأقسامُ الثلاثةُ: تعينَّ القسمُ الأوَّلُ، وهوَ المطلوبُ.

وثـانيَهـا: أنَّ المجـازَ لا يتحقَّقُ إلاَّ عنـدَ نقـلِ اللَّفظِ من شيءٍ إلى شيءٍ، لعلاقةٍ بينهما. وذلك يستدعِي أموراً ثلاثةً:

وضعُهُ للأصلِ ، ثم نقلُهُ إلى الفرعِ ، ثم علّة للنقل.

وأما الحقيقةُ فإنَّهُ يكفي فيهَا أمرٌ واحدٌ، وهوَ: وضعُه للأصلِ .

ومن المعلومِ : أنَّ الَّذِي يتوقَّفُ على شيءٍ واحدٍ، أغلبُ وجوداً مِمَّا يتـوقَّفُ على ذلكَ الشيءِ، معَ شيئينِ آخرينِ مَعَهُ.

وثـالثُهَا: أنَّ واضـعَ اللّفظِ إنَّما يضعُـهُ لـهُ ليكتفِيَ بـهِ في الـدلالـةِ عليـهِ، وليُسْتَعْمَلَ فيهِ؛ فكأنَّه قـالَ: اذا سمعتمونِي أتكلَّمُ بهـذَا الكلامِ ، فـاعلمُوْا: أنَّني أعني هذَا المعنَى؛ وإذَا تكلَّمَ بهِ متكلِّمٌ بلغتِي: فليعنِ بِهِ هَذا.

فكلُّ من تكلَّمَ بلغتِهِ يجبُ أنْ يعني بهِ ذلكَ المعنَى، ولهـذَا يسبِقُ إلى أذهانِ السامعينَ ذلكَ المعنَى، دونَ ما هوَ مجازٌ فيهِ.

ولو قالَ لَنَا مثلَ ذلكَ في المجازِ لكانَ حقيقةً، ولم يكن مجازاً.

ورابعُهَا: إجماعُ الكلِّ على أنَّ الأصلَ في الكلامِ الحقيقةُ. وروي عن ابنِ عباسٍ رضي الله عنهُما أنَّـه قالَ: **مـا كنتُ أعرفُ معنَى الفـاطرِ حتَّى اختصمَ إليَّ شخصانِ في بئرٍ، فقالَ أحدُهُما: فطرَهَا أبي أيْ: اخترعَهَا.**

وقالَ الأصمعيُّ: ما كنتُ أعرِفُ **الدِّهاقَ** حتى سمعتُ جاريةً بدويَّةً تقولُ: **اسقِني دِهَاقاً** أيْ: ملآناً.

فها هنا استدلّوا بالاستعمالِ على الحقيقةِ، فلولا أنَّهم عرفُوْا أنَّ الأصلَ في الكلامِ الحقيقةُ، وإلَّا: لَمَا جازَ لَهُمْ ذلكَ

وخامسُهَا: لَوْ لَمْ يكنْ الأصلُ في الكلامِ الحقيقةَ: لكـانَ الأصلُ إمَّـا أنْ يكونَ هوَ المجازُ، وهوَ بـاطلٌ بـاجماعِ الأمَّـةِ، أو لا يكونَ واحـدٌ منهمَا أصـلاً: فحينئذ يتردَّدُ كلُّ كلامِ الشارعِ بينَ أمرين، فيصيرُ الكـلُّ مجملاً، وهـوَ باطـلٌ بالاجماعِ.

ويلزمُ أن يصيرَ كلُّ ما يَتَكَلَّمُ بهِ في العرفِ مجملاً، لتردّدِ تلكَ الألفاظِ بينَ حقائِقِهَا ومجازاتِهَا، ولوْ كانَ الكلُّ مجملاً لَما فهمْنَا المرادَ في شيءٍ من الألفاظِ، إلا بعدَ الاستفسارِ، وطلبِ تعيينِ المرادَ ولَمَّا كانَ ذلكَ باطـلاً علمنَا أنَّ الأصـلَ في الكلام الحقيقةُ.

فرع:

إذَا دارَ اللَّفظُ بينَ الحقيقةِ المرجوحةِ والمجازِ الراجحِ فأيُّهما أولَى؟.

فعندَ أبي حنيفة رضي الله عنهُ الحقيقةُ المرجوحة أولَى.

وعندَ أبي يوسفَ رحمه الله: المجازُ الراجحُ أولَى.

ومن الناسِ من قالَ: يحصلُ التعارضُ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهُما راجحٌ على الآخرِ من وجهٍ، وموجوحٌ منْ وجهٍ آخرَ: فيحصَلُ التعارضُ.

القسم الثالث في المباحثِ المشتركةِ بينَ الحقيقةِ والمجازِ وفيهِ مسائلُ

المسألةُ الأولى: فِي أنَّ دلالةَ اللَّفظِ بالنسبةِ إلَى المعنَى قد تخلُو عن كونِهَا حقيقةً ومجازاً. أمَّا في الأعلامِ فظَاهرٌ. وَأمَّا في غيرِهَا فالوضعُ الأوَّلُ ليسَ بحقيقةٍ ولا مجازٍ؛ لأنَّ الحقيقةَ استعمالُ اللفظِ في موضوعِهِ: فالحقيقةُ لا تكونُ حقيقةً إلَّا إذَا كانتْ مسبوقةً بالوضع الأوَّلِ.

والمجازُ هوَ: المستعملُ في غيرِ موضوعِهِ الأصليِّ، فيكونُ هوَ أيضاً مسبوقاً بالوضعِ الأوَّل.

فثبتَ: أنَّ شرطَ كونِ اللَّفظِ حقيقةً، أو مجازاً: حصولُ الوضعِ الأوَّلُ، فالوضع الأول: وجبَ أنْ لا يكونَ حقيقةً ولا مجازاً.

المسألةُ الثانيةُ: فِي أنَّ اللَّفظَ الواحدَ هل يكونُ حقيقةً ومجازاً معاً؟

أمَّا بالنسبةِ إلَى معنيينِ، فلا شكَّ في جوازِهِ. وأمَّا بالنسبةِ إلى معنى واحدٍ فإمَّا أنْ يكونَ بالنسبةِ إلى وضعينِ، أو إلَى وضعٍ واحدٍ.

أمَّا الأوَّلُ فجائزٌ؛ لأنْ لفظَ الدابَّةِ بالنسبةِ إلى الحمارِ حقيقةٌ بحسب الوضعِ اللغويِّ مجازٌ بحسبِ الوضعِ العرفيِّ.

وأمَّا الثاني فهوَ محالٌ؛ لامتناعِ اجتماعِ النفيِ والاثباتِ في جهةٍ واحدةٍ.

المسألةُ الثالثةُ: فِي أنَّ الحقيقةَ قد تصيرُ مجازاً، وبالعكسِ:

الحقيقةُ: إذَا قلَّ استعمالُهَا صارتْ مجازاً عرفِيَّاً؛ والمجازُ إذا كثُرَ استعمالُهُ: صارَ حقيقةً عرفِيَّةً.

المسألةُ الرابعةُ: فِي أنَّ اللَّفظَ متَى كـانَ مجازاً فـلا بدَّ وأن يكـونَ حقيقةً في غيرِهِ، ولا ينعكسُ.

أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ المجازَ هو المستعملُ في غيرِ موضوعِهِ الأصليِّ؛ وهذا تصريحٌ بأنَّهُ وضِعَ فِي الأصلِ لمعنى آخرَ، فاللفظُ متَى استعملَ في ذلكَ المـوضوعِ: كـان حقيقة فيهِ.

وَأمَّا الثاني فلأنَّ المجازَ هـوَ: المستعملُ في غـيرِ موضـوعِهِ الأصـليِّ لمناسبـةٍ بينهُما، وليسَ يلزمُ من كونِ اللَّفظِ مـوضوعـاً لمعنى أنْ يصيرَ مـوضوعـاً لشيءٍ آخرَ بينَهُ وبينَ الأوَّلِ مناسبةٌ.

المسألةُ الخامسةُ: فيمَا بِهِ تنفصلُ الحقيقةُ عن المجازِ: الفروقُ المذكورةُ منهَـا صحيحةٌ، ومنها فاسدةٌ. أما الصحيحةُ فنقولُ: الفرقُ بـينَ الحقيقةِ والمجـازِ، إمَّا أنْ يقعَ بالتنصيصِ، أو الاستدلالِ.

أما التنصيصُ فمن ثلاثةِ أوجهٍ:

أحدها: أنْ يقولَ الواضعُ: هذَا حقيقةٌ، وذلكَ مجازٌ.

وثانيها: أنْ يذكرَ احدَهُمَا.

وثالثها: أن يذكرَ خواصَّهُمَا.

وأمَّا الاستدلالُ فمن وجوهٍ أربعةٍ:

أحدَهَا: أنْ يسبقَ المعنى إلَى أفهامِ جماعـةِ أهلِ اللّغـةِ عند سمـاعِ اللَّفظِ من دونِ قرينةٍ، فيعلمَ أنَّها حقيقـةٌ فيهِ، فـإنَّ السامـعَ لولا أنَّـه اضطُرَّ من قصـدِ

الواضعينَ إِلَى أَنَّهم وضعُوا اللَّفظَ لذلكَ المعنَى لَمَا سبقَ إِلَى فهمِـهِ ذلكَ المعنى دونَ غيرِهِ.

وثانيهَا: أنّ أهلَ اللّغةِ إذا أرادُوا إفهامَ غيرِهِم معنىً: اقتصرُوا على عباراتٍ مخصوصةٍ، واذا عبَّروا عنهُ بعباراتٍ أخرَى: لم يقتصرُوا عليهَا، بَـلْ ذكرُوا معَهَـا قـرينةً. فيعلمُ أنَّ الأوَّلَ حقيقـةٌ، إذْ لـولا أنَّـهُ استقـرَّ في قلوبِهِمْ استحقـاقُ تلكَ اللَّفظةِلذلكَ المعنَى لَما اقتصرُوا عليهَا.

وثالثها: إذَا عُلِّقَتْ الكلمةُ بما يستحيلُ تعليقُها بِهِ عُلِمَ أنَّها في أصلِ اللّغةِ غـيرُ موضـوعةٍ لـهُ: فيعلمُ أنَّها مجازٌ فيـهِ: كقـولِـهِ تعـالَى: **﴿وَاسْئَلِ الْقَـرْيَـةَ﴾** [يوسف: ٨٢].

ورابعُهَـا: أنْ يضعُـوا اللَّفظَ لمعنى، ثمَّ يتـركُـوا استعمـالَـهُ إلَّا في بعض مجازاتِهِ، ثم استعملوهُ بعدَ ذلكَ في غيرِ ذلكَ الشيءِ: علمنَـا كونَـهُ مجازاً عـرفِيّاً. مثلُ استعمالِ لفظِ الدابَّةِ في الحمارِ.

فالخاصِيَّتَانِ الأوَليَانِ للحقيقةِ، والأخريَانِ للمجازِ.

وأمَّا الفروقُ الضعيفةُ فقدْ ذكرَ منهَا الغزاليُّ وجوهاً أربعةً:

أحدها: أنَّ الحقيقةَ جاريةٌ على الاطِّرادِ، فقولُنَـا: **عالمٌ لَمَا صدَقَ عـلَى ذِي** علمٍ واحد: صدقَ عـلى كلِّ ذِي علمٍ، والمجـازُ ليسَ كذلـكَ؛ فإنَّـه لَمَّا صـحَّ: **﴿وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾** [يوسف: ٨٢]: صحَّ **واسأل البساطَ**.

وهذا ضعيفٌ؛ لأنَّ الدعوى العامَّة لا تصحُّ بالمثالِ الواحدِ.

وأيضاً: إنْ أرادَ باطِّرادِ الحقيقةِ: استعمالَها في جميـع مواردِ نصِّ الـواضعِ فالمجازُ أيضاً كذلكَ؛ لأنَّهُ يجوزُ استعمالُهُ في جميع موارد نصّ الواضـع: فلا يبقَى بينهمَا فيهِ فرقٌ.

وان أرادَ استعمالَ الاسمِ في غيرِ موضعِ نصِّ الواضعِ لكونِهِ مشاركاً للمنصوصِ عليهِ في المعنى: فهذَا هوَ القياسُ، وعندهُ لا قياسَ في اللّغاتِ.

سلَّمنَا جوازَ القياسِ في اللّغةِ، لكن دعوى اطِّرادِ الحقيقةِ ممنوعةٌ؛ لأنَّ الحقيقةَ لا تطَّرِدَ في مواضعَ كثيرةٍ:

الأوَّلُ: أن يمنعَ منهُ العقلُ، كلفظِ الدليلِ عندَ من يقولُ: إنَّهُ حقيقةٌ في فاعلِ الدلالةِ؛ فإنَّهُ لَمَّا كثُرَ استعمالُهُ في نفسِ الدلالةِ لا جرم لَمْ يحسنْ استعمالُهُ في حقِّ اللهِ تعالى إلَّا مقيَّداً.

الثاني: أنْ يمنعَ السمعُ منهُ كتسميةِ اللهِ تعالى بالفاضلِ والسخيِّ؛ فإنَّها ممنوعةٌ شرعاً مَعَ حصولِ الحقيقةِ فيهِ.

الثالث: أنْ تمنعَ منهُ اللّغةُ، كامتناعِ استعمالِ الأبلقِ في غيرِ الفرسِ.

فإنْ اعتذرُوا عنهُ: بأنَّ الأبلقَ موضوعٌ للمتلوِّن بهذينِ اللونينِ بشرطِ كونهِ فرساً!!. فنقولُ: جُوِّزَ في كلِّ مجازٍ لا يطَّرِدُ أنْ يكونَ سببُ عدمِ اطِّرادِهِ ذلكَ.

وحينئذ: لا يمكنُ الاستدلالُ بعدمِ الاطِّرادِ على كونهِ مجازاً.

وثانيها: قالَ الغزاليُّ رحمهُ اللهُ: **امتناعُ الاشتقاقِ دليلُ كونِ اللَّفظِ مجازاً؛ فَإنَّ الأمرَ لَمَّا كانَ حقيقةً في القولِ اشتُقَّ منهُ الآمرُ والمأمورُ، ولما لم يكنْ حقيقةً في الفعلِ: لم يوجدْ منهُ الاشتقاقُ.**

وهذا ضعيفٌ؛ لَمَا تقدَّمَ: أنَّ الدعوى العامَّةَ لا تصحُّ بالمثالِ الواحدِ، ولأنَّهُ ينتقضُ بقولهم للبليدِ: حمارٌ، وللجمع حُمُرٌ.

وعكسُهُ: أنَّ الرائحةَ حقيقةٌ في معناها، ولم يشتقَّ منهَا الاسمُ.

وثالثُهَا: أنْ تختلفَ صيغةُ الجمعِ على الاسمِ: فيعلمُ أنَّه مجازٌ في

أحدهمَا، إذْ الأمرُ الحقيقيُّ يجمعُ على الأوامرِ، وإذَا أريدَ بهِ الفعلُ: يجمعُ على أمور.

وهو ضعيفٌ؛ لأنَّ اختلافَ الجمعِ لا اشعارَ له الْبَتَّة بكونِ اللَّفظِ حقيقةً في معناهُ، أو مجازاً.

ورابعها: أنَّ المعنَى الحقيقيَّ إذَا كانَ متعلِّقاً بالغيرِ، فإذَا استعملَ فيمَا لا تعلّقَ لَهُ بشيءٍ: كانَ مجازاً، فالقدرةُ إذَا أريدَ بهَا الصفةُ: كانَ متعلِّقاً بالمقدورِ، وَإذا أطلق على البيانِ الحسنِ، لم يكنْ لهُ متعلَّقٌ فيعلمُ كونُهُ مجازاً فيهِ.

وهذا أيضاً ضعيفٌ جداً، لاحتمالِ أنْ يكونَ اللَّفظُ حقيقةً فيهمَا، ويكونُ لهُ بحسبِ إحدَى الحقيقتين متعلَّقٌ، دونَ الأخرَى. واللهُ أعلمُ.

الباب السابع
في التعارض الحاصل بينَ أحوالِ الألفاظِ

اعلم: أنَّ الخَللَ الحاصِل فِي فهم مرادِ المتكلِّمِ، ينبني على خمس احتمالاتٍ فِي اللَّفظِ.

أحدُها: احتمالُ الاشتراكِ.

وثانيَها: احتمالُ النقلِ بالعرفِ أو الشرعِ.

وثالثُهَا: احتمالُ المجازِ.

ورابعُهَا: احتمالُ الإضْمارِ.

وخامسُهَا: احتمالُ التخصيصِ.

فإنْ قلتَ: تركتَ احتمالَ الاقتضاءِ؟.

قلتُ: الاقتضاءُ: اثباتُ شرطٍ يتوقَّفُ عليهِ وجودُ المذكورِ، ولا يتوقَّفُ عليهِ صحَّةُ اللَّفظِ: لغةً، كقولِ القائلِ: اصعدْ السطحَ؛ فإنَّهُ يقتضِي نصبَ السلَّمِ، لكنَّ نصبَ السلَّمِ لا يتوقَّفُ عليهِ وجودُ الصعودِ، ولا يتوقَّفُ عليهِ صحَّةُ اللَّفظِ.

وَإنَّمَا قلنَا: إنَّ الخلَلَ في الفهمِ لا بدَّ وأنْ يكونَ لأحدِ هذِهِ الخمس، لأنَّهُ إذَا انتفَى احتمالُ الاشتراكِ والنقلِ: كانَ اللَّفظُ موضوعاً لمعنى واحدٍ.

واذَا انتفَى المجازِ والاضمارِ: كانَ المرادُ باللَّفظِ ما وُضِعَ لَهُ، فَلا يبقَى عندَ ذلكَ خللٌ في الفهمِ وإذا انتفى احتمال التخصيص: كان المراد باللفظ جميع ما وضع له.

واعلم: أنَّ التعارضَ بينَ هذِهِ الاحتمالاتِ يقعُ فِي عشرةِ أوجهٍ، لأنَّهُ يقعُ التعارضُ بينَ الاشتراكِ وبين الأربعةِ الباقيةِ، ثم بينَ النقلِ والثلاثةِ الباقيةِ، ثم بينَ المجازِ والوجهينِ الباقيينِ، ثم بينَ الاضمارِ والتخصيصِ: فكانَ المجموعُ عشرةً.

المسألة الأولى: إذَا وقعَ التعارضُ بينَ الاشتراكِ والنقلِ: فالنقلُ أولَى، لأنَّ عندَ النقلِ يكونُ اللَّفظُ لحقيقةٍ مفردةٍ في جميعِ الأوقاتِ، إلا أنَّهُ في بعضِ الأوقاتِ مفردٌ بالاضافةِ إلى معنى، وفي بعضِ الأوقاتِ مفردٌ بالاضافةِ إلى معنى آخرَ.

والمشتركُ مشتركٌ في الأوقاتِ كلِّها: فكانَ الأوَّلُ أوْلَى.

فَإنْ قيلَ: لا، بل الاشتراكُ أولَى، لوجوهٍ:

أحدُها: أنَّ الاشتراكَ لا يقتضِي نسخَ وضعٍ سابقٍ، والنقلُ يقتضِيه:

فالاشتراكُ أولَى من النسخِ على ما سيأتي بيانُهُ: فوجبَ أنْ يكونَ أولَى مما لا يحصَلُ إلاَّ عندَ حصولِ النسخِ.

وثانيَها: أنَّ الاشتراكَ ما أنكـرَهُ أحدٌ من العلماءِ المحقِّقـينْ، والنقل انكَـرُهُ كثير من المحقِّقينْ. فالأوَّلُ أوْلَى.

وثالثُهَا: أنَّ الاشتراكَ إمَّا أنْ يوجدَ معَ القرينةِ، أو لا يوجدُ معَ القرينةِ.

فإن حصلتْ القرينةُ معهُ: عرفَ المخاطَبُ المرادَ على التعيينِ.

وإنْ لَمْ توجدْ القرينةُ معهُ: تعذَّرَ عليهِ العملُ: فيتوقَّفُ.

وعلى التقديرينِ: لا يخطىءُ في العملِ.

أما في النقلِ فربَّما لا يعرِفُ النقلَ الجديدَ، فيحملُهُ علَى المفهومِ الأوَّلِ: فيقعُ الغلطُ في العملِ.

ورابعُهَا: أنَّ الاشتراكَ يمكنُ حصولُهُ بوضعٍ واحدٍ؛ فَإنَّ المتكلِّمَ قد يحتاجُ إلى التكلّمِ بـالكلامِ المجمـلِ، فيقولُ: الـواضعُ وُضـعَ هذا اللَّفظُ لهـذَا ولهـذَا بالاشتراكِ.

أمَّا النقلُ فيتوقَّفُ على وضعِـهِ أوَّلاً، ثم على نسخِـهِ ثانيـاً، ثم على وضـع جديدٍ، والموقوفُ على أمرٍ واحدٍ أولَى من الموقوفِ علَى أمورٍ كثيرةٍ.

وخـامسُهَا: أنَّ السـامعَ قـد يسمعُ استعمـالَ اللَّفظِ في المعنَى الأوَّلِ. وفي المعنَى الثاني، ولا يعرفُ أنَّهُ نُقِلَ من الأوَّلِ إلى الثاني: فيظنّهُ مشتركاً.

فحينئذٍ: يحصلُ فيهِ كلُّ مفاسدِ الاشتراكِ مع مفـاسدَ أخـرَى وهيَ: جهلُهُ بكونِ اللَّفظِ منقولاً مع جميعِ المفاسدِ الحاصلةِ من النقلِ.

وسـادسُهَا: أنَّ المشتـركَ أكـثرُ وجـوداً من المنقـولِ، فلو كـانتْ المفـاسـدُ الحاصلةُ من المشتَركِ أكثرَ: لكانَ الواضعُ قد رجَّحَ ما هوَ أكثرُ مفسدةً علَى ما هـوَ أقلُّ مفسدةً، وهوَ غيرُ جائزٍ.

والجـوابُ: أنَّ الشـرعَ إذَا نقـلَ اللَّفظَ عنْ معنـاهُ اللّغـويِّ، إلَى معنـاهُ الشرعيِّ: فلا بدَّ أنْ يشتهِرَ ذلكَ النقلُ، وأنْ يبلغَ إلى حدِّ التواتُرِ.

وعلى هذا التقديرِ: تزولُ المفاسدُ المذكورةُ. واللهُ أعلمُ.

المسألة الثانيةُ: إذَا وقـعَ التعارضُ بـينَ الاشتراكِ والمجـازِ: فالمجـازُ أولَى. ويدلُّ عليهِ وجهانِ:

الأوَّلُ: أنَّ المجازَ أكثرُ في الكـلامِ من الاشتراكِ، والكثـرةُ أمارةُ الـظنِّ فِي محلِّ الشكِّ.

الثاني: أنَّ اللَّفظَ الّذِي له مجازٌ إنْ تجـرَّدَ من القرينـةِ: حملَ عـلى الحقيقةِ، وان لم يتجرَّدْ عنها: حمـل على المجـازِ، فلا يعـرَى عن تعيينِ المـرادِ. والمشتركُ لا يفيدُ عينَ المرادِ عندَ العراء عن القرينةِ.

فإنْ قيلَ: بل الاشتراكُ أولَى، لوجوهٍ:

أحدُها: أنَّ السامعَ للمشتَركِ إنْ سمعَ القرينةَ معَهُ: عَلِمَ المرادَ عيناً، فلا يخطىءُ. وان لم يسمع: توقف. وحينئذٍ: لا يحصلُ إلا محذورٌ واحدٌ وهوَ: الجهلُ بمرادِ المتكلِّم.

أمـا اللَّفظُ المحمولُ عـلى المجازِ بـالقرينـةِ فقدْ يسمـعُ اللَّفظُ، ولا تُسمَـعُ القرينةُ. وحينئذٍ: يحملُ على الحقيقةِ: فيحصلُ محذورانِ، أحدُهُمَا: الجهـلُ بمرادِ المتكلِّم، والآخر اعتقادُ ما ليسَ بمرادٍ مراداً.

وثانِيَها: أنَّ الاشتراكَ يحصلُ بوضعٍ واحدٍ على ما تقدَّم بيانه.

وأمَّا المجازُ فيتوقَّفُ على وجودِ الحقيقةِ، وعلى وجودِ ما يصلحُ مجازاً، وعلى العـلاقةِ الَّتي لأجلِهَـا يحسُنُ جعلُهُ مجازاً، وعـلى تعذُّرِ الحمـلِ على الحقيقـةِ. وما يتوقَّفُ على شيءٍ واحدٍ أولَى ممَّا يتوقَّفُ على أشياءَ.

وثالثها: أنَّ اللَّفظَ المشتركَ إذَا دلَّ دليلٌ على تعذُّرِ أحدِ مفهوميهِ يعلمُ منهُ كونُ الآخرِ مراداً.

والحقيقةُ إذَا دلَّ الدليلُ على تعذُّرِ العمل بها: فلا يتعينَّ فيهَا مجازٌ يجبُ حملُهَا عليهِ.

ورابعُها: أنَّ اللَّفظَ المشتركَ يُفيدُ: أنَّ المرادَ هذا أو ذاكَ، ودلالةُ اللَّفظِ على هذَا القدرِ من المعنى حقيقةٌ، لا مجازٌ؛ والحقيقةُ راجحةٌ على المجازِ: فالاشتراكُ راجح على المجازِ.

وخامسها: أنَّ صرفَ اللَّفظِ إلى المجازِ يقتضي نسخَ الحقيقةِ، وحملُهُ على الاشتراكِ لا يقتضِي ذلكَ: فكانَ الاشتراكُ أولَى.

وسادسُها: أنَّ المخاطبَ في صورةِ الاشتراكِ يبحثُ عن القرينةِ؛ لأنَّ بدونِ القرينةِ لا يمكنهُ العملُ: فيبعدُ احتمالُ الخطأ.

أمَّا في صورةِ المجازِ فقدْ لا نبحثُ عن القرينةِ؛ لأنَّ بدونِ القرينةِ يمكنهُ العملُ، فينصرفُ احتمالُ الخطأ.

سابعُها: أنَّ الفهمَ في صورةِ الاشتراكِ يحصلُ بأدنَى القرائنِ؛ لأنَّ ذلكَ كافٍ في الرجحانِ.

أمَّا في صورةِ المجازِ فلا يحصلُ رجحانُ المجازِ إلَّا بقرينةٍ قويَّةٍ جداً، لأنَّ أصالةَ الحقيقةِ لا تُتْرَكُ إلَّا لقرينةٍ.

والجوابُ: أنَّ هذِهِ الوجوهَ معارضةٌ بما ذكرناه في البابِ المتقدِّمِ من فوائدِ المجازاتِ.

المسألة الثالثة: إذَا وقعَ التعارضُ بينَ الاشتراكِ والإضمارِ فالإضمارُ أولَى: لأنَّ الاجمالَ الحاصلَ بسببِ الاضمارِ مختصٌّ ببعضِ الصورِ، والاجمالُ الحاصلُ

بسببِ الاشتراكِ عامٌّ في كلِّ الصورِ: فكانَ الاشتراكُ أخلَّ بالفهمِ .

فَإنْ قلتَ: الإضمارُ يفتقرُ إلَى ثلاثِ قرائنَ: قرينةٍ تدلُّ على أصلِ الاضمارِ، وقرينةٍ تدلُّ على موضعِ الاضمارِ، وقرينةٍ تدلُّ على نفسِ المضمَرِ، والمشتركُ يفتقرُ إلى قرينةٍ واحدةٍ: فكانَ الاضمارُ أكثرَ إخلالاً بالفهمِ .

قلتُ: هَـذا لا ينفعُكُم؛ لأنَّ الإضمارَ يحتاجُ إلى ثلاثِ قرائنَ في صورةٍ واحدةٍ.

والمشتركُ يحتاجُ إلى قرائنَ في صورٍ متعدِّدةٍ: فيبقى بعضُها معارضاً للبعضِ. على أنَّ الإضمارَ من بابِ الايجازِ والاختصارِ، وهوَ منْ محاسنِ الكلامِ .

قال عليه الصلاةُ والسلامُ : « أوْتيْتُ جَوَامِعَ الكِلَمِ ، واخْتصِرُ لِيَ الكَلَامَ اخْتصاراً » . وليس المشتركُ كذلك .

المسألة الرابعة: إذَا وقعَ التعارضُ بينَ الاشتراكِ والتخصيصِ فالتخصيصُ أولَى؛ لأنَّ التخصيصَ خيرٌ من المجازِ على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى.

والمجازُ خيرٌ منَ الاشتراكِ على ما تقدَّمَ: فالتخصيصُ خيرٌ منَ الاشتراكِ لا محالَةَ.

المسألة الخامسة: إذَا وقعَ التعارضُ بينَ النقلِ والمجازِ: فالمجازُ أولَى. لأنَّ النقلَ يحتاجُ إلى اتِّفاقِ أهلِ اللِّسانِ على تغييرِ الوضعِ؛ وذلكَ متعذِّرٌ أو متعسِّرٌ، والمجازُ يحتاجُ إلى قرينةٍ تمنعُ المخاطبَ عنْ فهمِ الحقيقةِ، وذلكَ متيسِّرٌ: فكانَ المجازُ أظهرَ.

فإنْ قلتَ: ما ذكرتَهُ معارضٌ بشيءٍ آخرَ وهوَ: أنَّه إذَا ثبتَ النقلُ: فهمَ

كلُّ أحدٍ مرادَ المتكلِّمِ ، بحكمِ الوضعِ : فلا يبقَى خللٌ في الفهمِ .

وفي المجازِ: إذَا خرجتْ الحقيقةُ فربَّما خفِيَ وجهُ المجازِ، أو تعدَّدَ طريقُهُ فيقعُ خللٌ في الفهمِ !! .

قلتُ: ما ذكرتُمُوْهُ يعارضُهُ شيئانِ آخرانِ :

أحدهُمَا: أنَّ الحقيقةَ تعينُ على فهمِ المجازِ؛ لأنَّ المجازَ لا يصحُّ إلَّا إذَا كانَ بينَ الحقيقةِ والمجازِ اتِّصالٌ. وفي صورةِ النقلِ : اذا خرجَ المعنى الأوَّلُ لقرينةٍ: لم يتعيَّنِ اللَّفظُ للمنقولِ إليهِ: فكانَ المجازُ أقربَ إلى الفهمِ من هَذا الوجهِ.

الثاني: أنَّ فِي المجازِ ما ذكرنَا من الفوائدِ، وليسَ في النقلِ ذلكَ: فكانَ المجازُ أولَى.

المسألةُ السادسةُ: اذا وقعَ التعارضُ بينَ النقلِ والاضمارِ : فالاضمارُ أولَى. والدليلُ عليهِ ما ذكرناهُ في أنَّ المجازَ أولَى، سواء بسواءٍ.

المسألةُ السابعةُ: اذا وقعَ التعارضُ بينَ النقلِ والتخصيصِ : فالتخصيصُ أولَى؛ لأنَّ التخصيصَ خيرٌ من المجازِ على ما سيأتي والمجازُ خيرٌ من النقل على ما تقدم : فالتخصيصُ خيرٌ من النقلِ .

المسألةُ الثامنةُ: اذا وقعَ التعارضُ بينَ المجازِ والاضمارِ فهمَا سواءٌ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهمَا يحتاجُ إلى قرينةٍ: تمنعُ المخاطبَ عن فهمِ الظاهرِ.

وكما يتوقعُ وقوعُ الخفاءِ في تعيينِ المضمرِ: كذلكَ يتوقعُ وقوعُ الخفاءِ في تعيينِ المجازِ.

فإنْ قلتَ: الحقيقةُ تعينُ على فهمِ المجاز فكانتْ أولَى.

قلتُ: والحقيقةُ تعينُ على فهمِ الإضمارِ؛ لأنَّ حدَّ الاضمارِ: أنْ يسقطَ من الكلامِ شيءٌ يدلُّ عليهِ الباقِي.

المسألةُ التاسعةُ: اذا وقعَ التعارضُ بينَ المجازِ والتخصيص فالتخصيصُ أولَى، لوجهين:

الأوَّلُ: أنَّ في صورةِ التخصيص اذا لم يقفْ على القرينةِ: يجريه على عمومه: فيحصل مراد المتكلم وغير مراده.

وفي صورةِ المجازِ، اذا لم يقفْ على القرينةِ: يجريهِ على الحقيقةِ، فلا يحصلُ مرادُ المتكلِّمِ، ويحصلُ غيرُ مرادِهِ.

الثاني: أنَّ في صورةِ التخصيص انعقدَ اللَّفظُ دليلاً على كلِّ الأفرادِ، فإذا خرجَ البعضُ بدليل: بقيَ معتبراً في الباقِي؛ فلا يحتاجُ فيهِ إلى تأمُّلٍ واستدلالٍ واجتهاد.

وفي صورةِ المجازِ انعقدَ اللَّفظُ دليلاً على الحقيقةِ، فاذا خرجتْ الحقيقةُ بقرينةٍ: احتيجَ في صرفِ اللَّفظِ إلى المجازِ إلى نوع تأمّلٍ واستدلالٍ: فكان التخصيصُ أبعدَ عن الاشتباهِ: فكان أولَى.

المسألةُ العاشرةُ: إذَا وقعَ التعارضُ بين الإضمارِ والتخصيص: فالتخصيصُ أولَى. والدليلُ عليهِ: أنَّ التخصيصَ خيرٌ من المجازِ؛ والمجازُ والاضمارُ سيَّانِ: فيلزمُ أن يكونَ التخصيصُ خيراً من الإضمارِ.

فروع:

الأوَّلُ: أنَّكَ ستعرفُ إنْ شاءَ اللهُ تعالَى أنَّ النسخَ تخصيصٌ في الأزمانِ، فحيثُ رجَّحْنَا التخصيصَ على الاشتراكِ فَإنَّما أردنَا بهِ التخصيصَ في الأعيانِ.

أمَّا لو وقعَ التعارضُ بينَ الاشتراكِ والنسخ: فالاشتراكُ أولَى؛ لأنَّ النسخَ

يُحتاطُ فيهِ ما لا يُحتاطُ في تخصيصِ العامّ. ألا ترَى أنه يجوزُ تخصيصُ العامِّ بخبرِ الواحدِ والقياسِ، ولا يجوزُ نسخُ العامِّ بهمَا؟!!.

والفقهُ فيهِ: أنَّ الخطابَ بعدَ النسخِ يصيرُ كالباطلِ، وبعدَ التخصيصِ لا يصيرُ كالباطلِ. فلا جرمَ يُحتاطُ في النسخِ ما لا يُحتاطُ في التخصيصِ.

الثاني: أنَّ اللّفظَ اذا دارَ بينَ التواطؤِ والاشتراكِ: فالتواطؤُ أولَى؛ لأنَّ مسمَّى اللّفظِ المتواطىءِ واحدٌ، والتعدُّدُ واقعٌ في محالِّهِ، ومسمَّى المشتركِ ليسَ بواحدٍ، والافرادُ أولَى من الاشتراكِ على ما تقدَّمَ بيانُه.

الثالثُ: إذا وقعَ التعارضُ بينَ أنْ يكونَ مشتركاً بينَ علمينِ، وبين معنيينِ: كان جعلُهُ مشتركاً بينَ علمينِ أولَى؛ لأنَّ الاعلامَ إنَّما تنطلقُ على الاشخاصِ المخصوصةِ: كزيدٍ وعمروٍ.

وَأمَّا اسماءُ المعاني فإنَّها تتناولُ المسمَّى في أيِّ ذاتٍ كانَ: فكانَ اختلالُ الفهمِ بجعلهِ مشتركاً بين علمين أقلَّ: فكانَ أولَى.

الرابعُ: جعلُ اللّفظِ مشتركاً بينَ علمٍ ومعنًى، أولَى مِنْ جعلِهِ مشتركاً بينَ معنَيَيْنِ؛ لأنَّ الاختلالَ الحاصلَ عند الاشتراك بين العلمِ والمعنَى: أقلُّ مما عندَ الاشتراكِ بين المعنيينِ.

الخامسُ: اللّفظُ إذَا تناولَ الشيءَ بجهةِ الاشتراكِ، وبجهةِ التواطؤِ: كانَ اعتقاد أنَّه مستعملٌ بجهةِ التواطؤِ أولَى.

وبيانُهُ: أنَّ لفظَ الأسودِ يتناولُ القارَّ والزنجيَّ بالتواطؤِ، ويتناولُ القارَّ، والرجلَ المسمَّى بالأسودِ بالاشتراكِ.

فإذا وُجدَ شخصٌ أسودُ اللّونِ، ومسمًّى بالأسودِ، ثمَّ أطلقَ عليهِ لفظُ الأسودِ: فاعتقادُ أنَّه أطلِقَ عليه هذَا الاسمُ باعتبارِ كونهِ ملوَّناً أولَى؛ لأنَّ

الاطلاقَ بهَذا الاعتبارِ اطلاقٌ بجهـةِ التواطؤ، والاطـلاقُ بجهةِ التقليبِ اطـلاقٌ بجهةِ الاشتراكِ والتواطؤُ أولَى من الاشتراكِ: فكانَ ذلكَ أولَى. واللهُ أعلمُ.

الباب الثامن

في تفسيرِ حروفٍ تشتدُّ الحاجـةُ في الفقهِ إلَى معـرفةِ معـانِيْها وفيـه مسائلُ

المسألةُ الأولَى: فِي أنَّ الواوَ العاطفةَ لمطلقِ الجمعِ:

قـالَ أبو عـليٍّ الفارسيٌّ: أجمـعَ نحاةُ البصـرةِ والكوفـةِ عـلى أنَّها للجمـعِ المطلَقِ.

وذكرَ سيبويهِ في سبعةَ عشرَ موضعاً من كتابِهِ: أنَّها للجمعِ المطلقِ: وقـالَ بعضُهم: إنَّهَا للترتيبِ.

لنا وجوهٌ:

الأول: أنَّ الواوَ قد تستعمـلُ فيما يمتنـعُ حصولُ الـترتيبِ فيهِ، كقـولهِمْ: تقاتلَ زيدٌ وعمروٌ. ولو قيلَ: تقـاتل زيـدٌ فعمروٌ، أو تقـاتل زيـدٌ ثم عمروٌ: لم يصَّح.

والأصـلُ في الكلامِ الحقيقـةُ: فوجبَ أن يكـون حقيقـةً في غـيرِ الـترتيبِ فوجب أنْ لا يكونَ حقيقةً في الترتيبِ: دفعاً للاشتراكِ.

الثاني: لو اقتضتْ الـواوُ الترتيبَ لكـانَ قولُـهُ: رأيتُ زيداً وعمـراً بعدَهُ، تكـريراً، ولكـانَ قولُـهُ: رأيتُ زيداً وعمـرواً قبلَهُ متناقضـاً، ولما لم يكنْ كـذلكَ بالاجماعِ: صحَّ قولُنَا.

فان قلتَ: يجوزُ أنْ يكـونَ الشيءُ بإطـلاقِهِ لا يفيـدُ حكماً، ثمَّ إذَا أضيفَ اليهِ شيءٌ آخرُ: تغيَّر عمَّا كـانَ عليهِ. فقـولُهُ: زيـدٌ في الدارِ، يفيـدُ الجزمَ، فـإذَا أدخلتَ عليـهِ الهمزةَ، فقيـلَ: أزيدٌ في الـدارِ؟ صـارَ لـلاستخبـارِ، وبـطلَ معنَى الجزمِ.

قلتُ: حاصلُ هَذا السؤالِ يرجعُ إلَى أنَّ قولَهُ: قبلَهُ، أو بعدَهُ كالمعارضِ لمقتضى الـواوِ، إلاَّ أنَّ التعـارضَ خـلافُ الأصـلِ: فـالمفضِي إليـهِ وجبَ أنْ لا يكونَ.

الثـالثُ: قولُـهُ تعالَى في سورة البقـرة: ﴿وَادْخُلُوْا الْبَـابَ سُجَّـداً وَقُـوْلُـوْا حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨]، وفي الأعـراف: ﴿وَقُوْلُـوْا حِطَّةٌ وَادْخُلُوْا الْبَـابَ سُجَّداً﴾ [الأعـراف: ١٦١] والقصةُ واحـدةٌ، وقولُـه تعالَى: ﴿وَاسْجُـدِي وَارْكَعِي﴾ [آل عمران: ٤٣] مع أنّ من شرعِها. تقدم الركـوعِ. وقولـه تعالَى: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمـةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢] وقـوله تعـالى: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْـدِيهِم وَأَرْجُلُهُم مِنْ خِـلَافٍ﴾ [المائـدة: ٣٣]، وقولـه تعالى: ﴿وَالسَّـارِقُ وَالسَّارِقَـةُ﴾ [المـائدة: ٣٨]، وقـوله: ﴿الـزَّانِيَـةُ وَالـزَّانِي﴾ [النـور: ٢] ففي شيءٍ من هـذِهِ المواضعِ: لا تفيدُ الترتيبَ.

الرابع: السيدُ إذَا قالَ لعبدِهِ: اشترِ اللَّحمَ والخبزَ لم يفهمْ منه الترتيبُ.

الخامسُ: روي عن النبيِّ صلى الله عليهِ وآلِهِ وسلَّمَ، أنَّه قيلَ لهُ حينِ أرادوا السعي بين الصفا والمروة: بأيِّهمَا نبدأ؟ فقـالَ: أبدأوْا بمـا بدأ اللهُ بـهِ، ولو كـانتْ الـواوُ للترتيبِ: لَمـا اشتبهَ ذلـكَ على أهـل اللِّسانِ، ولمـا احتِيْجَ في بيـانِ وجوبِ الابتداءِ من الصفا، إلى الاستدلالِ بأنَّه مذكورْ أولاً: فوجبَ أن تقعَ بِهِ البداءةُ.

السادسُ: لو كانتْ الواوُ للترتيب لوجَبَ أنَّ القائلَ اذا قـالَ: رأيتُ زيداً وعمراً ثم علمَ أنَّه رآهما معاً أن يكونَ كاذباً، وبالاجماع ليسَ كذلكَ.

السابع: قال أهل اللّغةِ: **واوُ العطفِ في الأسماءِ المختلفةِ، كواوِ الجمعِ ويا التثنية** في الأسماءِ المتماثلة، فإنَّهم لمَّا لم يتمكَّنُوا من جمعِ الأسماءِ المختلفةِ بواوِ الجمعِ، استعملُوا فيهَا واوَ العطفِ.

ولما كان قولُهُمْ: جاءَنِي الزيدانِ، واجتمعَ الزيدونَ، يفيدُ الاشتراكَ في الحكمِ، ولا يفيدُ الترتيبَ فيهِ: فكذَا القولُ في واوِ العطفِ وواوِ الجمعِ: يجوزُ أن يشترِكَا في إفادةِ الاشتراكِ.

فإن قلتَ: واوُ العطفِ وواوُ الجمعِ يجوزُ أنْ يشترِكَا في إفادةِ الاشتراكِ، ثم واوُ العطفِ يختصُّ بفائدةٍ زائدةٍ، وهيَ: الترتيبُ.

قلتُ: إنَّهم نصُّوْا علَى أنَّ فائدةَ احداهُمَا عينُ فائدةِ الأخرَى، وذلكَ ينفِي الاحتمالَ المذكورَ.

احتجَّ المخالفُ بأمورٍ:

أحدُها: أنَّ واحداً قامَ عندَ رسولِ الله صلّى اللهُ عليه وآلِهِ وسلَّم وقالَ: **من أطاعَ اللهَ ورسولَهُ فقدْ اهتدَى، ومن عصاهُمَا فقد غوَى**، فقال عليهِ الصلاة والسلامُ: « بئس الخطيبُ أنتَ ، هلّا قلتَ : ومن عصى الله ورسولَهُ فَقَدْ غَوَى » ولو كانتْ الواوُ للجمع المطلَقِ لما افترقَ الحالُ بينَ ما علَّمَهُ الرسولُ صلَّى الله عليهِ وآلِهِ وسلَّم وبينَ ما قالَهُ الرجلُ .

وعن عمرَ رضي اللهُ عنهُ أنَّهُ: سمعَ شاعراً يقولُ:

كَفَى الشَّيْبُ والإسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِياً

فقالَ له عمرُ رضي الله عنه: لو قدَّمتَ الاسلامَ علَى الشيبِ لأجَزْتُكَ.
وهذا يَدلُّ: علَى أنَّ التأخيرَ في اللَّفظِ، يدلُّ علَى التأخيرِ في الرتبةِ.

ورويَ: أنَّ الصحابةَ رضي الله عنهم قالوا لابن عبَّاسٍ رضي اللهُ عنهُمَا:

لِمَ تأمُرَنا بالعمرةِ قبلَ الحجِّ، وقد قالَ اللهُ تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الحجَّ والعُمْـرةَ للهِ﴾؟. وهُمْ كانوا فصحاءَ العربِ؛ فثبتَ أنَّهم فهمُوْا من الواوِ الترتيبَ.

وثانيها: إذا قالَ الزوجُ لامرأتِهِ الَّتي لم يـدخلْ بهَـا: **أنتِ طالقٌ، وطـالقٌ**، طلقَتْ طلقةً واحدةً، ولم تلحقْهَا الثانيةُ ولولا أنَّ الـواوَ تقتضِي الترتيبَ للحقتْهَـا الثانيةُ. كما أنَّها تطلقُ طلقتينِ، اذا قالَ لها: **أنتِ طالقٌ طلقتينِ**.

وثالثُهَا: إذَا قالَ: **رأيتُ زيداً وعمراً**، فالترتيبُ يستدعِي سبباً، والترتيبُ في الوجودِ صالحٌ لهُ: فوجبَ سبباً لهُ إلَى أنْ يذكرَ الخصمُ سبباً آخرَ.

ورابعُهَا: أنَّ الترتيبَ على سبيل التعقيبِ وضعُوا لهُ **الفاءَ**. والترتيبُ عـلَى سبيل التراخِي وضعوا لَهُ **ثُمَّ**.

ومطلقُ الترتيبِ وهوَ: القدرُ المشتركُ بين هذين النوعينِ معنىً معقولٌ أيضاً فلا بدَّ لَهُ من لفظٍ يدلُّ عليه، وما ذاكَ إلا **الواوُ**.

فإن قلتَ: الجمعُ المطلقُ معنى معقولٌ أيضاً، فلا بدَّ لَهُ من لفظٍ يدلُّ عليهِ وما ذاكَ الا الواوُ!!.

قلتُ: لَمَّا حصلَ التعارضُ: وجبَ الترجيـحُ. وهو مَعَنَـا، وذلكَ؛ لأنَّـا لو جعلناه للترتيب المطلق: كان معنى الجمع المطلق جزءاً من المسمَّى، ولازماً لـه، فجازَ جعلهُ مجازاً فيهِ بسبب الملازمةِ.

وأمَّـا لو جعلنـاهُ للجمعِ المـطلقِ: لم يكنْ الترتيب المـطلقُ لازماً لـهُ، فلا يمكنُ جعلُهُ مجازاً عنهُ، لعدم الملازمةِ.

والجـوابُ عن الأوَّلِ: أنَّ الواوَ في قـولـه: **ومن عصىَ اللهَ ورسـولَـهُ**، لا تقتضِي الترتيب؛ لأنَّ معصيةَ الله تعالى ومعصيةَ رسـولِهِ صـلَّى الله عليهِ وسلَّم لا

تنفك احداهما عن الأخرى، فهذا بأنْ يـدلَّ على فسـادِ قولكم أولَى، بـل السببُ فيهِ: أنَّ قولَهُ: **ومن عصىَ اللهَ ورسولَهُ** افرادٌ لذكرِ اللهِ تعالى عنْ ذكرِ غيـرِهِ فكانَ أدخلَ في التعظيمِ.

وأمَّا أثرُ عمرَ رضيَ الله عنهُ فهوَ محمولٌ: عـلَى أنَّ الأدبَ أنْ يكونُ المقـدَّمُ في الفضيلةِ، مقدماً في الذكرِ. وَأمَّا ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما فهو معارضٌ **بأمرِ ابنِ عبَّاس إيَّاهُمْ بتقديمِ العمرةِ على الحجِّ**.

وعن الثـاني: أنَّ السببَ في أنَّ الـطلقـةَ الثـانيـةَ لا تلحقُهَـا: أنَّ الـطلاقَ الثـانيَ. ليس تفسيراً للكـلامِ الأوَّلِ، والكلامُ الأوَّلُ تـامٌّ: فبانتْ بِـهِ. أمَّـا إذَا قـالَ: أنتِ طالقٌ طلقتـين فالقـولُ الأخيرُ في حكمِ البيـانِ لـلأوَّل: فكـان تمـام الكلام بآخره.

وعن الثالث: أنَّ الابتداء بالذكرِ لَمَّا كـان دليلاً عـلى الترتيبِ: لم تكنْ بنـا حاجةٌ إلى جعلِ الواوِ للترتيبِ.

وعن الرابعِ: أنَّ مـا ذكرتُمُـوْهُ من الترجيحِ معارضٌ بـوجهٍ آخـرَ وهوَ أنَّ الحـاجـةَ إلى التعبـيرِ عن المعنَى الأعمِّ أشـدُّ من الحــاجـةِ إلى التعبــيرِ عن المعنَى الأخصِّ؛ لأنَّـهُ حيثُ يُحتـاجُ إلى ذكـرِ الأخصِّ: يُحتـاجُ إلى ذكـرِ الأعمِّ لا محـالـةَ ضمناً، وقد يُحتاجُ إلى ذكرِ الأعمِّ حيثُ لا يُحتاجُ إلَى ذكرِ الأخصِّ الْبَتَّـةَ: فكانت الحاجةُ إلى ذكرِ الأعمِّ أشدَّ.

المسألة الثانية: الفاءُ للتعقيبِ على حسبِ ما يصحُّ.

فلو قالَ: **دخلتُ بغدادَ فالبصرةَ**: أفادَ التعقـيبَ على مـا يمكنُ، لا على مـا يمتنعُ. وإنَّما قلنَا: إنَّها للتعقيبِ؛ لإجماع أهلِ اللّغةِ عليهِ.

ومنهم من استدلَّ عليهِ: بأنَّها لو لم تكنْ للتعقيبِ لما دخلتْ على الجـزاءِ اذا

لم يكنْ بلفظِ الماضِي والمضارعِ ؛ لكنَّها تدخلُ فيهِ: فهي للتعقيب.

بيان الملازمةِ: أنَّ جزاءَ الشرطِ قد يكونُ بلفظِ الماضي، كقولِهِ: **من دخلَ دارِي أكرمتُهُ**، وقد يكونُ بلفظِ المضارعِ، كقوله: **من دخلَ داري يُكرَمُ** وقد يكونُ لا بهاتينِ اللَّفظتينِ. وحينئذ: لا بدَّ من ذكرِ الفاءِ، كقوله: **من دخلَ دارِي فَلَهُ درهمٌ**. وقول الشاعر:

مَنْ يفعلِ الحسناتِ اللهُ يَشْكُرُهَا

فقد أنكرهُ المبرِّدُ، وزعمَ: أنَّ الروايةَ الصحيحةَ:

مَنْ يفعلِ الخيرَ فالرحمنُ يَشْكُرُهُ

واذا وجبَ دخولُ الفاءِ على الجزاءِ، وثبتَ أنَّ الجزاءَ لا بدَّ أن يحصَلَ عقيبَ الشرطِ: علمنا أنَّ الفاءَ تقتضِي التعقيبَ.

واحتجَّ المنازعُ بأمورٍ:

أحدها: أنَّ الفاءَ جاءَ في كتابِ الله تعالى لا بمعنى التعقيبِ في قوله تعالى: **﴿لاَ تَفْتَرُوْا عَلَى اللهِ كَذِباً فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ﴾** [طه: ٦١]، والاسحاتُ لا يقعُ عقيبَ الافتراءِ بل يتراخى إلى الآخرةِ. وقالَ سبحانهُ وتعالَى: **﴿وإِنْ كُنْتُمْ عَلى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوْا كاتِباً فَرِهانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾** [البقرة: ٢٨٣]. مع أنَّ ذلكَ قدْ لا يحصلُ عقيبَ المداينةِ.

وثانيها: أنَّ الفاءَ قد تدخلُ على لفظِ التعقيب، ولو كانتْ الفاءُ للتعقيبِ لما جازَ ذلكَ.

وثالثُها: أنَّ التعقيبَ يصحُّ الإخبارُ بهِ وعنهُ، والفاءُ ليستْ كذلكَ: فالفاء مغايرةٌ للتعقيب.

والجوابُ عنْ الكلِّ: أنَّ ما ذكرتموهُ استدلالٌ في مقابلةِ النصِّ فَلَا يقدحُ في قولنا، بل وجبَ حملُ ما ذكروه أولاً: على المجازِ، وثانياً: على التوكيدِ.

وأما الثالثُ: ففيهِ بحثٌ دقيقٌ، ذكرناه في كتاب المحرَّر في دقائق النحو.

المسألة الثالثة: لفظةُ فِي للظرفيَّةِ محقَّقاً أو مقدَّراً. أما المحقَّق فكقولهم: زيدٌ في الدارِ. وأما المقدَّرُ فكقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧٢]، لِتَمَكُّنِ المصلوبِ على الجذعِ: تمكّن الشيءِ في المكانِ.

وقولنا: فلانٌ في الصلاةِ، وشاكٌ في هذهِ المسألةِ من هذَا البابِ.

ومن الفقهاءِ من قالَ: إنَّها للسببيَّةِ، كقوله عليه الصلاة والسلام «في النفسِ المؤمنةِ مائةٌ منَ الابلِ»، وهوَ ضعيفٌ: لأنَّ أحداً منْ أهلِ اللّغةِ ما ذكر ذلكَ، مع أنَّ المرجعَ في هذِهِ المباحثِ اليهمْ.

المسألة الرابعة: المشهورُ أنَّ لفظةَ من تَرِدُ:

لابتداءِ الغايةِ، كقولكَ: سرتُ من الدارِ إلى السوقِ.

وللتبعيضِ، كقولكَ: بابٌ منْ حديدٍ.

وللتبيينِ، كقولِهِ تعالَى: ﴿فَاجْتَنِبُوْا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٨٠].

وقد تجيءُ صلةً في الكلام، كقولكَ: ما جاءَنِي من رجلٍ.

والحقُّ عندي: أنَّها للتمييزِ؛ فقولكَ: سرتُ من الدارِ إلى السوقِ ميَّزْتَ مبدأ السيرِ عنْ غيرِهِ. وقولُكَ: بابٌ من حديدٍ، ميَّزْتَ الشيءَ الَّذِي يكونُ منهُ البابُ عن غيرِهِ، وقولُهُ عزَّ وجلَّ: ﴿فَاجْتَنِبُوْا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠] مَيَّزْتَ الرجسَ الذي يجبُ اجتنابُه عن غيرِهِ، وكذلكَ قولكَ: ما جاءَنِي من أحدٍ، ميَّزْتَ الَّذِي نفيتَ عنهُ المجيءَ.

وأمَّا إلَى فهي: لانتهاءِ الغايةِ. وقيلَ: إنَّها مجملةٌ؛ لأنَّها في قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] تستدخلُ الغايةَ، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، تقتضي خروجها.

وهذا ضعيفٌ؛ لأنَّ هذِهِ اللَّفظَةَ إنَّما تكونُ مجملةً لو كانتْ موضوعةً لدخولِ الغايةِ، وعدمِ دخولها على سبيلِ الاشتراكِ؛ لكنّا بيّنا: أنَّ اللَّفظَ لا يجوزُ أنْ يكونَ مشتركاً بالنسبة إلى وجود الشيء وعدمه.

بل الحقُّ: أنَّ الغايةَ إنْ كانتْ متميِّزةً عن ذِي الغايةِ بمفصلٍ حسيٍّ كما في الليل والنهار وجب خروجها، وان لم تكن متميزة عنها بمفصلٍ حسيٍّ كما في اليد والمرفق: وجب دخولها؛ لأنَّه ليسَ بعضُ المقاديرِ أولَى من بعضٍ: فليسَ تقديرُ القدرِ الَّذي يجوزُ إخراجُهُ من المرفقِ عن وجوبِ الغسل بقدرٍ معيَّنٍ أولَى من تَقديرِهِ بما هو أزيدُ أو أنقصُ.

المسألة الخامسةُ: الباءُ اذا دخلتْ علَى فعلٍ يتعدَّى بنفسهِ، كقولهِ تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] تقتضي التبعيضَ؛ خلافاً للحنفية.

وأجمعنا: على أنَّها إذا دخلت على فعلٍ لا يتعدَّى بنفسه، كقولك: كتبتُ بالقلمِ، ومررتُ بزيدٍ؛ فإنَّها لا تقتضي إلَّا مجرد الالصاق.

لنا: أنَّا نعلمُ بالضرورةِ الفرقَ بينَ أن يقالَ: مسحتُ يدِي بالمنديلِ وبالحائطِ وبينَ أنْ يقالَ: مسحتُ المنديلَ والحائطَ في أنَّ الأولَ يفيدُ التبعيضَ، والثانيَ يفيدُ الشمولَ.

واحتجَّ المخالفُ بأمرينِ:

الأوَّلُ: أنَّ القائلَ إذَا قالَ: مررتُ بزيدٍ، وكتبتُ بالقلمِ ،وطفتُ بالبيتِ

عقلوا منه الصاقَ الفعلِ بالمفعولِ بهِ: فدَلَّ على أنَّ مقتضَى اللَّفظِ ليسَ إلاَّ إلصاقَ الفعلِ بالمفعولِ بهِ.

الثاني: أنَّ أبا الفتحِ بنَ جِنِّيٍّ، ذكرَ: أنَّ الَّذي يقالُ: من أنَّ الباءَ للتبعيضِ شيءٌ لا يعرفُهُ أهلُ اللّغةِ.

والجوابُ عن الأوَّلِ: أنَّ قولَهُمْ: مررتُ بزيدٍ وكتبتُ بالقلمِ إنَّما افادَ ذلكَ: لأنَّه لا يتعدَّى بنفسهِ: فلا يجوزُ أنْ يقالَ: مررتُ زيداً وكتبتُ القلمَ فلذلكَ أفادَ ما قالوهُ، بخلافِ ما ذكرنَا.

وأمَّا الطوافُ فهوَ عبارةٌ: عن الدورانِ حولَ جميعِ البيتِ؛ ولهذا لا يسمَّى من دارَ ببعضِهِ طائفاً بخلافِ ما نحنُ فيهِ؛ فإنَّ من مسحَ بعضَ الرأسِ يسمَّى ماسحاً.

وعن الثاني: أنَّ الشهادةَ على النفيِ غيرُ مقبولةٍ؛ فلنَا أنْ نُخطِّىءَ ابنَ جِنِّيٍّ، بالدليل الظاهرِ الَّذي ذكرنَاهُ.

المسألةُ السادسةُ: لفظةُ إنَّمَا للحصرِ: خلافاً لبعضهم. لنا ثلاثةُ أوجهٍ:

أحدُهَا: أنَّ الشيخَ أبَا عليٍّ الفارسيَّ حكَى ذلكَ في كتابِ **الشيرازيَّاتِ** عن النحاة، وصوبهم فيه، وقولهم حجة.

وثانيها: التمسُّكُ بقولِ **الأعشَى**:

وَلَسْتَ بِالأكثرِ منهمْ حَصًى ... وَإِنَّمَا العِزَّةُ لِلكاثرِ

وبقول الفرزدق:

أنَا الذائدُ الحامِي الذِّمارِ وَإنّما ... يُدافِعُ عنْ أحسابِهِم أنَا أو مِثْلِي

ولو لم تُحمَل إنّما ها هنا على الحصر لما حصلَ مقصودُ الشاعرِ.

وثالثها: أنَّ كلمة إنَّ: تقتضي الاثبات، ومَا تقتضِي النفيَ فعند تـركيبهمَا يجبُ أنْ يبقَى كلُّ واحدٍ منهُمَا علَى الأصلِ ؛ لأنَّ الأصلَ عدمُ التغييرِ.

فَإمَّا أن نقـولَ: كلمَةُ إنَّ تقتضِي ثبـوتَ عينِ المـذكورِ، وكلمـةُ مَا تقتضِي نفيَ المذكورِ. وهو باطلٌ بالاجماعِ.

وَأمَّـا أنْ نقولَ: كلمـةُ إنَّ تقتضِي ثبوتَ المـذكورِ، وكلمـةُ مَا تقتضِي نفيَ غيرِ المذكورِ. وهذا هوَ الحصرُ، وهوَ المرادُ.

واحتجَّ المخالفُ بقوله تعالَى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُـونَ الَّذِيْنَ إِذَا ذُكِـرَ الله وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، وأجمعنَا على أنَّ منْ ليسَ كذلكَ فهوَ مؤمنٌ أيضاً!!.

والجواب: أنَّهُ محمولٌ على المبالغةِ.

الباب التاسع

في كيفيَّةِ الاستدلالِ بخطابِ الله وخطابِ رسولِهِ صلَّى الله عليه وسلَّم على الأَحكامِ وفيهِ مسائلُ:

المسألةُ الأولى: في أنَّه لا يجوزُ أن يتكلَّم الله تعالى بشيءٍ ولا يعنِي بهِ شيئاً. والخلافُ فيهِ مع الحشويَّةِ.

لنَا وجهانِ:

أحـدُهُمَـا: أنَّ التكلُّمَ بمـا لا يُفيـدُ شيئـاً هـذيـانُ، وهـو نقصٌ، والنقص على الله تعالى محالٌ.

وثانيهما: أنَّ الله تعالى وصفَ القرآنَ بكونِهِ هدىً وشفاءً وبياناً، وذلـكَ لا يحصلُ بما لا يُفهمُ معناهُ.

واحتجَّ المخالفُ بأمورٍ:

أحدُهَا: أنَّهُ جاءَ في القرآنِ ما لا يُفيدُ كقولـه: ﴿كَهيعَصَ﴾ [مريم: ١]، وما يشبهه، وقوله: ﴿كَأَنَّهُ رءُوْسُ الشَّيَاطِيْنْ﴾ [الصافات: ٦٥]، وقوله: ﴿فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ في الحَجّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]. فقوله ﴿عَشَرَةٌ كامِلَةٌ﴾ لا يُفيدُ فائدةً زائدةً. وقوله: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [الحاقة: ١٣]، وقوله: ﴿لا تَتَّخِذُوْا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١].

وثانيها: أنَّ الوقفَ على قوله تَعَالَى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ [آل عمران: ٧] واجبٌ؛ ومتى كان كذلك: لزم القول بأنَّ الله تعالى قد تكلَّم بما لا يُفْهَمُ منهُ شيءٌ.

بيان الأوَّلِ: أنَّنا لو لم نقفْ هناك بل وقفنا على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، فإذا ابتدأنا بقوله: ﴿يَقُوْلُوْنَ آمَنَّا﴾ [آل عمران: ٧] كان المراد منه: قائلين آمنَّا بهِ كلٌّ منْ عندِ ربِّنَا، ويصير ذلك عائداً إلى المذكورات السالفةِ. فيصيرُ المعنى: كأنَّ الله تعالى قالَ: الراسخونَ في العلم قالُوْا: آمنَّا بهِ كلٌّ من عند ربِّنا. وذلك غير جائز على الله تعالى. فثبت: أنَّ الوقفَ على قولهِ تعالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ [آل عمران: ٧]واجبٌ، وإذا ثبتَ ذلكَ: ظهرَ أنَّا نعلمُ تأويلَ المتشابهاتِ.

وثالثها: أنَّ الله تعالى خاطبَ الفرسَ بلغةِ العربِ، معَ أنَّهم لا يفهمونَ شيئاً منهَا. واذا جازَ ذلكَ: فليجزْ مطلقاً.

والجوابُ عن الأوَّلِ: أنَّ لأهلِ التفسيرِ فيها أقوالاً مشهورةً، والحقُّ فيهَا: أنَّها أسماءُ السورِ.

وأمّا رؤوس الشياطين فقيلَ: إنَّ العربَ كانـوا يستقبحونَ ذلـكَ المتخيَّلَ، ويضربون به المثلَ في القبح.

وأما قوله عَشَرَةٌ كَـامِلَةٌ، فذلـك: للتأكيـدِ؛ وهوَ الجـوابُ أيضاً عن سـائرِ الآياتِ

وعن الثاني: أنَّ موضعَ الوقفِ قـوله: والـراسِخُونَ في العِلْمِ ومـا ذكروهُ من الاشكالِ فغايتهُ: أنَّه عـامٌّ خُصَّ منه البعضُ بـدليلِ العقـلِ؛ لامتناع عـودِ ذلكَ الضمير إلى الله تعالى.

وعن الثـالث: أنَّ للفرسِ طـريقاً إلى معـرفةِ الخـطابِ، بـالـرجـوعِ إلى العربِ.

المسألةُ الثانيةُ : في أنَّه لا يجوزُ أن يعنيَ الشارع بكلامـهِ خلافَ ظـاهرِهِ، ولا يدلُّ عليهِ البتَّةَ .

والخلافُ فيهِ معَ المرجئةِ.

لنـا : أن اللَّفظَ الخاليَ عن البيـانِ أبداً، يكـونُ بالنسبـةِ إلَى غيرِ ظـاهـرِهِ مهملاً، وقد بيَّنّا : أنَّ التكلّمَ بالْمُهْمَلِ غيرُ جائزٍ على الله تعالَى .

فإن قيلَ: إن عنيتَ بـالمهملِ مـا لا فائـدةَ فيه الْبتَّـةَ، فلا نسلِّمُ أنَّ الأمـرَ كذلكَ؛ لأنَّه تعالى اذا تكلَّم بمـا ظاهـرُهُ يقتضِي الوعيـدَ مع أنَّـه لا يريـدُ ذلكَ: حصلَ منهُ تخويفُ الفُسَّاقِ، والتخـويفُ يمنعُهُم من الاقدامِ : فقـد حصلتْ هذه الفائدةُ.

وان عنيت بهِ أنَّه لا يحصلُ منهُ فـائدةُ الإفهـامِ فهوَ مسلَّمٌ، لكنْ لِمَ قلتَ: إنَّ ما يكونُ كذلك فإنَّه غيرُ جائزٍ على اللهِ تعالى؟ فإنَّ هذا أولُ المسألةِ.

والجوابُ: لو فتحنَـا هذا البـابَ لما بقيَ الاعتمـادُ على شيءٍ من خبـرِ اللهِ

وخبرِ رسولِهِ صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ وسلّمَ لأنّهُ ما من خبرٍ إلاّ ويحتملُ، أنْ يكونَ المقصودُ منهُ أمراً وراءَ الإفهامِ. ومعلومٌ أنَّ ذلكَ ظاهرُ الفسادِ. واللهُ أعلمُ.

المسألةُ الثالثةُ: في أنَّ الاستدلالَ بالخطابِ هل يفيدُ القطعَ أم لا؟.

منهم من انكرَهُ، وقالَ: إنَّ الاستدلالَ بالأدلّةِ اللّفظيّةِ مبنيٌّ على مقدّماتٍ ظنّيّةٍ، والمبنيُّ على المقدّماتِ الظنّيّةِ ظنيٌّ: فالاستدلال بالخطاب لا يفيدُ الا الظنَّ.

وإنّما قلنا: إنّه مبنيٌّ على مقدّماتٍ ظنّيّةٍ؛ لأنّه مبنيٌّ على نقلِ اللّغاتِ، ونقلِ النحو والتصريفِ، وعدمِ الاشتراكِ، والمجازِ، والنقلِ، والاضمارِ، والتخصيصِ، والتقديم والتأخير، والناسخ، والمعارض. وكل ذلك أمورٌ ظنيةٌ.

أمّا بيانُ أنَّ نقلَ اللّغاتِ ظنيٌّ فلأنَّ المرجعَ فيهِ إلى أئمّةِ اللّغةِ، وأجمعَ العقلاءُ على أنّهم ما كانوا بحيثُ يُقطعُ بعصمتِهِمْ، فنقلُهم لا يفيدُ إلا الظنَّ. وتمام الكلامِ في هذا المقام قد تقدم.

وأما النحو والتصريف فالمرجعُ في اثباتِهِا إلى أشعارِ المتقدّمينَ، إلاّ أنَّ التمسّك بتلكَ الأشعارِ مبنيٌّ على مقدّمتين ظنّيّتينِ:

احداهُمَا: أنَّ هذِه الأشعارَ رواهَا الآحادُ، ورواية الآحادِ لا تفيدُ إلا الظنَّ.

وأيضاً: إنَّ الّذينَ رووها، روايتهم مرسلَةٌ، لا مسندَةٌ والمرسلُ غيرُ مقبولٍ عند الأكثرين إذا كانَ خبراً عن رسولِ اللهِ صلى الله عليه وآله. وسلّم فكيفَ اذا كانَ خبراً عن شخصٍ لا يؤبَهُ لَه، ولا يُلتفتُ إليه؟!.

وثانيهما: هبْ أنّه صحَّ هذا الشعرُ عن هذا الشاعرِ، لكن لِمَ قلتَ: إنَّ ذلكَ الشاعرَ لا يُلحِنُ؟.

أقصى ما في الباب: أنَّه عربيّ، لكنَّ العربيَّ قد يلحنُ في العربيَّةِ، كما أنَّ الفارسيَّ قد يلحنُ كثيراً في الفارسيَّةِ. والذي يُؤَيِّدُ هذا الاحتمالَ: أنَّ الأدباءَ لَحَّنُوا أكابرَ شعراءِ الجاهليَّةِ : كامرئِ القيسِ ، وطَرَفَة ، ولبيدٍ . وإذا كانوا معترفينَ بأنَّهم قد لحنوا ، فكيفَ يجوزُ التعويلُ في تصحيحِ الألفاظِ واعرابِهَا على قولِهم ؟ .

ذكر القاضي أبو الحسنِ علي بن عبد العزيزِ الجرجانيُّ في الكتاب الذي صنفه في الوساطةِ بينَ المتنبّي وخصومه: أنَّ امرأ القيسِ أخطأ في قوله:

يا راكباً بَلِّغَ اخوانَنَا   مَنْ كان مِنْ كندةَ أو وائلِ

فنصب بلِّغَ.

وفي قوله:

فاليومَ أشْرَبْ غيرٌ مستحقبٍ   إثماً من اللهِ ولا واغلِ

فسكن أشربْ. وقوله:

لها مَتْنَانِ خَظَاتَا كَمَا   أكَبَّ على ساعِدَيْهِ النَّمِرْ

فأسقط النون من خظاتا بغير اضافة.

وقول لبيد:

تَرَّاكُ أمْكِنَةٍ إذَا لَمْ أرْضَهَا   أوْ يرْتَبِطْ بَعْضَ النُّفُوسِ حِمَامُهَا

فسكن يرتبط، ولا عمل لِلَمْ فيه.

وقول طَرَفَة:

قَدْ رُفِعَ الفَخُّ فَماذا تَحْذَرِي

فحذف النون.

وقول الأسدي:

كُنَّا نُرَقِّعُهَا فقدْ مُزِقَتْ   واتَّسَعَ الخرقُ على الراقِعِ

فسكن نرقع.

وقول الفرزدق:

وَعَضُّ زَمَانٍ يَا بْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعْ
مِنَ الْمَالِ إلاَّ مُسْحِتاً أَوْ مُجْلَّفُ

فضم مجلف.

وقول ذي الخرق الطهوي:

يقولُ الْخَنَا وأبغضُ العجمِ ناطقاً
إلى ربِّنَا صوتُ الحمارِ اليُجَدَّعُ

فأدخل الألف واللام على الفعل.

وقول رؤبة:

أَقْفَرَتِ الْوَعْثَاءُ وَالْعَثَاعِثُ   مِنْ بَعْدِهِمْ والبُرَقُ البَرَارِثُ

وإنّما هي البراث جمع برث وهي: الأماكنُ السهلةُ منَ الأرضِ. وقوله أيضاً:

قَدْ شَفَّهَا اللَّوْحُ بِمَأْزُوْلٍ ضَيَقْ

ففتحَ الياءَ. فهذه وأمثالُهَا كثيرةٌ.

وجرى بين الفرزدقِ وبينَ عبداللهِ بنِ اسحاقَ الحضـرميِّ: في إقوائِـهِ، وفي لحنِهِ في قولِهِ:

فلوْ كـانَ عبـدُ اللهِ مـولًى هجوتُـهُ ولـكـنَّ عبـدَ اللهِ مـولَى مـواليـا

ففتح الياءَ من موالي في حال الجرِ.

وجرى له مع عنبسَة الفيلِ النحويِّ حتى قالَ فيهِ:

لَـقَـدْ كَـانَ فِي مَـعْـدَانَ لِـلْفِـيْـلِ شَـاغِـلٌ
لِـعُـنْـبَـسَـة الـرَّاوِي عَـلَيَّ الْـقَـصَـائِـدَا

وكـانَ القدمـاءُ يتبعونَ أشعـارَ الأوائِـلِ من لحنٍ وغلطٍ، وإحـالـةٍ وفسـادِ معنى.

وقال الأصمعيُّ في الكميتِ: إنَّه جـرمقانيٌّ من جـرامقةِ الشـامِ: لا يحتجُّ بشعرِهِ. وأنكر من شعر الطِرمَّاح، ولحَّنَ ذا الرِمَّة.

ثم ان القاضي عليَّ بن عبدِ العزيـزِ طوَّل في هـذا المعنى، وفي هذا القـدرِ كفايةٌ، ومن أرادَ الاستقصاءَ، فليطالع: ذلك الكتاب.

وعندَ هذا نقولُ: المرجعُ في صحَّةِ اللّغاتِ، والنحوِ والتصـريفِ إلى هؤلاء الأدباءِ، واعتمادُهُم على تصحيحِ الصحيـح منهَا، وإفسـادِ الفاسـدِ على أقـوالِ هؤلاءِ الأكابرِ من شعراءِ الجاهليَّةِ والمخضرَمِيْنَ؛ واذا كانَ الأدباءُ: قدحُوْا فيهم، وبيَّنُوْا لحَنَهم وخطأهم: في اللّفظِ والمعنى والإعرابِ فمَعَ هَذا كيفَ يمكنُ الرجوعُ إلى قولِهِمْ، والاستدلالُ بشعرِهِمْ؟.

أقصى ما في البابِ أن يقـالَ: هذهِ الأغـلاطُ نادرةٌ، والنـادرُ لا عبرةَ بـهِ، لكنّا نقولُ: النادرُ لا يقـدحُ فـي الظنِّ، لكن لا شكَّ أنّه يَقدحُ في اليقينِ؛ لقيامِ

الاحتمـالِ في كلٍّ واحـدٍ من تلكَ الألفاظِ والاعـرابـاتِ: أنّـه من ذلـكَ اللّحنِ النادرِ.

فثبتَ: أنَّ المقصدَ الأقصى في صحَّةِ اللّغةِ والنحوِ والتصريفِ: الظنُّ.

الظنُّ الثاني: عدمُ الاشتراكِ، فإنَّ بتقديـرِ الاشتراكِ يجـوزُ أنْ يكونَ مـرادُ الله تعـالى من هذا الكـلامِ غيرُ هـذا المعنَى الذي اعتقـدناهُ لكنَّ نفيَ الاشتـراكِ ظَنيٌّ.

الظنُّ الثالثُ: عدمُ المجازِ؛ فـإنَّ حمَلَ اللَّفظِ عـلى حقيقتِهِ إنَّمـا يتعينُّ لـو لم يكنْ محمولاً على مجازِهِ، لكنَّ عدمَ المجازِ مظنونٌ.

الظنُّ الرابعُ: أنَّه لا بدَّ منْ عدم النقل؛ فإنَّ بتقديرِ أنْ يقالَ: الشرعُ، أو العرفُ نقلهُ من معناهُ اللّغويِّ إلى معنى آخرَ كانَ المرادُ هـوَ المنقولُ إليـهِ، لا ذلكَ الأصلُ.

الظنُّ الخامسُ: أنَّه لا بدَّ من عدم الإضمارِ؛ فإنَّه لـو كانَ الحقُّ هـو لكانَ المرادُ هوَ ذلكَ الَّذِي يدلُّ عليهِ اللَّفظُ بعد الإضمارِ، لا هذا الظاهرُ.

الظنُّ السادسُ: عدمُ التخصيص، وتقريرُهُ ظاهرٌ.

الـظنُّ السابـعُ: عدمُ النـاسخِ، ولا شـكَّ في كونـهِ محتملاً في الجملةِ، وبتقدير وقوعِهِ: لم يكنْ الحكمُ ثابتاً.

الظنُّ الثامنُ: عدمُ التقديمِ والتأخيرِ، ووجهُهُ ظاهرٌ.

الظنُّ التاسعُ: نفيُ المعارضِ العقليِّ؛ فإنَّه لو قـامَ دليلٌ قـاطعٌ عقـليٌّ على نفي مـا أشعرَ بـهِ ظاهـرُ النقلِ فـالقـولُ بهـما محـالٌ؛ لاستحـالـةِ وقـوع النفيِ، والاثباتِ؛ والقولُ بارتفاعِهِمَا محالٌ؛ لاستحالةِ عدمِ النفيَ والاثباتِ.

والقـولُ بترجيـح النقل عـلى العقلِ محـالٌ؛ لأنَّ العقلَ أصـلُ النقل، فلو كذَّبْنَا العقلَ لَكُنَّا كَذَّبْنَا أصلَ النقلِ، ومتى كذّبْنَا أصلَ النقلِ فقد كذَّبْنَـا النقلَ. فتصحيحُ النقل بتكذيب العقل: يستلزمُ تكـذيبَ النقلِ: فعلمنـا أنَّه لا بـدَّ من ترجيحِ دليلِ العقلِ.

فـإِذَا رأينَا دليـلًا نقليًّا فـإنَّما يبقَى دليـلًا عندَ السـلامـةِ عن هـذِهِ الـوجـوهِ التسعةِ. ولا يمكنُ العلمُ بحصولِ السلامةِ عنهَا إلَّا إذَا قيلَ: بحثنـا، واجتهدْنَـا فلم نجدها؛ لكنَّا نعلمُ أنَّ الاستدلالَ بعدم الوجدانِ على عـدم الوجـودِ لا يفيدُ إلَّا الظنَّ.

فثبتَ: أنَّ التمسّكَ بالأدلَّـةِ النقليَّةِ مبنيٌّ عـلى مقدِّمـاتٍ ظَنِّيَّةٍ، والمبنيُّ عـلى الظنيِّ ظنيٌّ.

وذلكَ لا شكَّ فيهِ: فالتمسّكُ بالدلائل النقليَّةِ لا يفيدُ إلَّا الظنَّ.

فـإنْ قلتَ: المكلَّفُ اذا سمعَ دليـلًا نقليًّا، فلو حصـلَ فيه شيءٌ من هـذهِ المطاعن لوجبَ في حكمةِ اللهِ أن يطلعَهُ على ذلك.

قلتُ: القـولُ بالـوجوب عـلى الله تعالى مبنيٌّ عـلى قاعـدةِ الحسنِ والقبـح العقليَّيْنِ، وقد تقدَّمَ القولُ فيهَا.

سلَّمنَا، ولكنَّنَا نقطعُ بأنَّه لا يجِبُ علَى اللهِ تعالى أنْ يطلعَـهُ على ذلـكَ؛ لِمَا أنَّا نجدُ كثيراً من العلماءِ يسمعونَ آيةً أو خبراً، مع أنَّهم لا يعرفونَ ما في نحـوِهَا ولغتِهَا وتصريفِهَا: من الاحتمالاتِ التسعةِ التي ذكرناها. وانكـارُ ذلكَ مكـابرةٌ، ولو كانَ ذلكَ واجباً لَمَا كانَ الأمرُ كذلكَ: فعلمنا ضعفَ هذَا العذرِ. وفيـه وجوه أخرُ من الفسادِ، ذكرناها في الكتب الكلاميَّةِ.

واعلم: أنَّ الانصـافَ أنَّه لا سبيـلَ إلى استفادة اليقـين من هذه الـدلائل

اللّفظيَّةِ، إلاَّ إذَا اقترنتْ بها قرائنُ تفيدُ اليقينَ، سواء كانتْ تلكَ القرائنُ مشاهدةً، أو كانتْ منقولةً الينَا بالتواترِ.

المسألةُ الرابعةُ: في كيفيَّةِ الاستدلالِ بالخطاب.

الخطابُ: إمَّا أنْ يدلَّ على الحكم بلفظِهِ، أو بمعناهُ، أو لا يكونُ كذلكَ، ولكنَّه بحيثُ لو ضُمَّ إليهِ شيءٌ آخرُ لصارَ المجموعُ دليلاً على الحكمِ.

القسم الأول: ما يدلُّ عليهِ بلفظِهِ وقد عرفتَ: أنَّه يَجبُ حملُ اللَّفظِ على الحقيقةِ، وعرفتَ أنَّ الحقيقةَ ضربانِ: أصليَّةٌ وهي اللّغويَّةُ، وطارئةٌ وهي العرفيَّةُ، والشرعيَّةُ.

فإنْ كانَ الخطابُ مستعملاً في اللّغةِ في شيءٍ، وفي العرفِ في شيءٍ آخرَ، ولم يخرجْ بالعرفِ عن أنْ يكونَ حقيقةً في المعنَى اللّغويِّ: فإنَّه يكونُ مشتركاً بينَهُمَا.

وإنْ صارَ مجازاً في المعنَى اللّغويِّ وجبَ حملُهُ على العرفيِّ؛ لأنَّه هو المتبادِرُ إلى الفهمِ. ويجبُ مثلُ هذَا في الاسمِ المنقولِ إلى معنى شرعيٍّ.

فالحاصلُ: أنَّ الخطابَ يجبُ حملُهُ علَى المعنَى الشرعيِّ، ثم العرفيِّ، ثم المعنَى اللّغَويِّ الحقيقيِّ، ثم المجازِ.

فإن خاطب الله تعالى طائفتينِ بخطابٍ هوَ حقيقةٌ عندَ احداهما في شيء، وعندَ الأخرَى في شيء آخرَ: وجبَ أن تحملَهُ كلُّ واحدةٍ منهُمَا على ما تتعارفُهُ، وإلا لزمَ أن يقالَ: إن اللهَ تعالى خاطبَهُ بغيرِ ما هوَ ظاهرٌ عندَهُ مع عدمِ القرينةِ. واللهُ أعلمُ بالصواب.

القسم الثاني: ما يدلُّ عليهِ بمعناهُ وهو: **الدلالةُ الالتزاميَّة**. وقد ذكرنا في الباب الثاني أقسامَ الدلالةِ الالتزاميَّةِ.

القسم الثالث: ما يكونُ بحيثُ لو ضُمَّ إليهِ شيءٌ آخرُ لصار المجموعُ دليلًا علَى الحكمِ. فنقولُ ذلكَ الَّذِي يُضَمُّ إليهِ: إمَّا أنْ يكونَ دليلًا شرعيًّا وهوَ: نصٌّ، أو إجماعٌ، أو قياسٌ. أو يكون ذلك بشهادة حال المتكلم. فهذه وجوهٌ أربعةٌ:

أحدُهَا: أن ينضمَّ إلى النصِّ آخرُ فيصيرُ مجموعُهُمَا: دليلًا على الحكمِ، ولهُ مثالانِ:

الأوَّلُ: أنْ يدلَ أحدُ النصَّينْ على إحدَى المقدِّمتَينْ، والثاني على الثانيةِ فيحصلُ المطلوبُ، كقولِنَا: **تاركُ المأمورِ عاصٍ**، لقوله تعالَى: **﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِيْ﴾** [طه: ٩٣]، **والعاصي يستحقُّ العقابَ**؛ لقولِهِ تعالَى: **﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ ويَتَعَدّ حُدُوْدَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾** [النساء: ١٤].

الثاني: أنْ يدُلَّ أحدُ النصَّينْ على ثبوتِ الحكمِ لشيئين، ويدلَّ النصُّ الآخرُ على أنَّ بعضَ ذلكَ لأحدِهِمَا: فوجبَ القطعُ بأنَّ باقيَ الحكمِ ثابتٌ للثاني، كقوله تعالى: **﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾** [الأحقاق: ١٥]؛ فهذا يدلُّ: علَى أنَّ مدَّةَ الحمل والرضاعِ ثلاثونَ شهراً، وقوله تعالى **﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾** [البقرة: ٢٣٣]؛ فهذا يدلُّ: على أنَّ مدَّةَ الرضاعِ سنتانِ: فيلزمُ أنْ تكونَ مدَّةُ الحملِ ستةَ أشهرٍ.

وثانيها: أنْ يُضَمَّ إِلَى النصِّ اجماعٌ، كما إذَا دلَّ النصُّ: على أنَّ الخالَ لا يرثُ، ودلَّ الاجماعُ على أنَّ الخالةَ بمثابتهِ.

وثالثُهَا: أن يُضَمَّ إلى قياسٍ، كما اذا دل النصُّ على حرمـةِ الرِّبَـا في البُرِّ، ودلَّ القياسُ على أن التفَّاحَ بمثابتِهِ.

ورابعُهَـا: أنْ يُضَمَّ إلَى النصِّ شهادةُ حـالِ المتكلِّمِ، كـما إذَا كـانَ كـلامُ الشـرعِ متردِّداً بـينَ الحكمِ العقليِّ والشـرعيِّ: فحملُهُ على الشـرعيِّ أولَى؛ لأنَّ النبيَّ صَـلَّى الله عليهِ وآلِـهِ وسَلَّمَ: بُعِثَ لبيانِ الشـرعيَّاتِ، لا لبيـانِ مـا يستقـلُّ العقلُ بإدراكِهِ. هذا: إذَا كـانَ الخطابُ متـردِّداً بينَهُما؛ أمـا إذا كانَ ظـاهره مـعَ أحدِهِمَا: لم يصحَّ الترجيحُ بذلكَ والله أعلمُ.

المسـألةُ الخـامسةُ: فِي الخـطابِ الَّـذِي لا يمكنُ حملُهُ عـلى ظـاهِـرِهِ: هـذا الخطابُ، إمَّا أنْ يكونَ خاصًّاً، أو عامّاً.

فإنْ كانَ خاصّاً وكان حقيقةً في شيءٍ، ثُمَّ وُجِدَتْ قرينةٌ تصرفُهُ عنه: فَـإمَّا أنْ تدلَّ القرينةُ علَى أنَّ المرادَ ظاهرهُ، أو تدلَّ علَى أنَّ المرادَ غيرُ ظاهـرِهِ، أو على أنَّ المرادَ ظاهرُهُ، وغيرُ ظاهرِهِ معاً.

فَإنْ دَلَّ علَى أنَّ المـرادَ ليسَ ظاهـرهُ: خرجَ الـظاهرُ عنْ أنْ يكـونَ مراداً، فيجبُ حملُهُ على المجازِ.

ثمَّ إنَّ المجازَ، إمَّا أنْ يكونَ واحداً، أو أكثرَ.

فإنْ كانَ واحداً: حُمِلَ اللّفظُ عليهِ، من غيرِ افتقارٍ إلَى دلالةٍ أخْرَى: صوناً للكلامِ عن الإلغاءِ.

وإنْ كانَ أكثرَ من واحدٍ، فإمَّا أنْ يدُلَّ دليلٌ في واحدٍ معينٍ على أنَّـهُ مرادٌ، أو على أنَّهُ ليسَ بمـرادٍ، أو لا يدُلَّ الـدليلُ في واحـدٍ معينٍ لا بكـونِهِ مـراداً، ولا بكونِهِ غيرَ مرادٍ. فإن دلَّ الدليلُ على أنَّـه مرادٌ: قُضِيَ بِـهِ. وان دلَّ الدليـلُ على أنَّهُ غيرُ مرادٍ، فإنْ لم يبقَ إلاَّ وجهُ واحدٌ: حُمِلَ عليهِ.

وان بقيَ أكثرُ من واحدٍ: كـان القولُ فيـهِ كما إذَا لم يـوجدْ الـدليلُ. عَـلَى كونِهِ مراداً، ولا على كونِهِ غيرَ مرادٍ. وهَذا هو القسمُ الثالثُ.

فنقولُ: وجوهُ المجازِ إمَّا أنْ تكونَ محصورةً، أو غيرَ محصورةٍ.

فإنْ لَمْ تكنْ محصورةً، فقالَ القاضِي عبدُ الجبَّارِ: لا بدَّ من دلالةٍ تـدلُّ علَى المرادِ؛ لأنَّه لا يجوزُ أن يريدَهَا أجمعَ، مع تعذُّرِ حصرِها علينَا.

قالَ أبو الحسينِ: ولقائـلٍ أن يقولَ: إنَّـه أرادَها كلَّهـا علَى البـدلِ؛ لأنَّ ذلكَ ممكنٌ مع فقدِ الدلالةِ، ومع فقـدِ الحصرِ؛ فإنَّـه تعالى لـو أوجبَ علينا ذَبـحُ بقرةٍ، فإنَّا نكونُ مخيَّرِيْنَ في ذبحِ أيِّ بقرةٍ شئنا، وإنْ لم يمكنَّا حصرُ البقرِ.

فَـأمَّا مَنْ لا يجيـزُ أنْ يُرادَ بـالكلمةِ الـواحدةِ معنيـانِ مختلفانِ فيجيءُ عـلَى مذهبِهِ: أنَّه لا بدَّ من دلالةٍ تدلُّ علَى المرادِ بعيْنِهِ؛ لأنَّ اللَّفظَ ما وُضِعَ للتخييرِ.

وَأمَّا إنْ كانتْ وجوهُ المجاز محصورة:

فَإنْ كانَ البعضُ أقوَى من الباقِي: حُمِلَ علَى الأقوَى؛ رعايةً لزيادةِ القوَّةِ.

وان تساوتْ: حُمِلَ اللَّفظُ عليها بأسرها، على البدلِ.

أمَّا عَلَى الكلِّ فلأنَّهُ ليسَ حملُ الخطابِ على البعضِ أولَى من الباقِي.

وأمَّا على البدلِ فلأنَّ الخطابَ ليس بعامٍّ حتَّى يُحْمَلَ على الجميعِ.

هذا على قولِ من يجوِّزُ استعمالَ اللَّفظِ المشتركِ في مفهومَيْهِ.

فَأمَّا من لا يجوِّزُهُ فَإنَّهُ يقولُ: لا بدَّ من البيانِ.

القسم الثاني وهوَ أنْ يدُلَّ الدليلُ على أنَّ غيرَ الظاهِرِ مرادٌ فذلكَ الـدليلُ، إما أن يعينِّ ذلكَ الغيرَ، أو لا يعيِّنُهُ.

فـإنْ عيَّنَـهُ: وجبَ حملُهُ عليـهِ، وان لم يعيِّنْـهُ فـالقـولُ فيـهِ كـما في القسمِ الأوَّلِ.

القسم الثالث: وهوَ أنْ يدلَّ على أنَّ ظـاهرَ الخـطابِ مرادٌ، وغـيرُ ظاهـرِهِ مرادٌ.

فإنْ كانَ ذلكَ الغيرُ معيَّناً: وجبَ الحملُ عليهِ، فيكونُ اللّفظُ موضوعاً لَهُمَا منْ جهةِ اللّغةِ، أو منْ جهةِ الشرعِ، أو تكلَّم بالكلمةِ مرَّتَيْنِ.

وان لم يَتَعَيَّنْ ذلكَ الغيرُ فالكلامُ فيهِ كما في القسمِ الأوَّلِ.

أمَّا إنْ كانَ الخطابُ عامّاً فإنْ تجرَّدَ عن القرينـةِ: حملَ عـلى العمومِ وان لم يتجرَّدْ فهذا يقعُ على وجوهٍ:

أحدُها: أن تدلَّ القرينةُ على أنَّ المرادَ ظاهرُهُ، وغيرُ ظاهرِهِ معاً. فإنْ كـانَ ذلـكَ الغيرُ معيَّنـاً: حملَ اللَّفظُ عليـهِ على التفصيـلِ المذكـورِ. وان لم يكن معيَّناً فالكلامُ فيهِ كما في الخاصِّ إذَا دلَّتْ الدلالةُ على أنَّ المرادَ غيرُ ظاهرِهِ.

وثانيها: أن يدلَّ الدليلُ على أنَّ المرادَ ليسَ ظاهرَهُ، وأنَّ المرادَ غيرُ ظاهرِهِ؛ فها هنا: لا بدَّ أن يوجدَ الدليلُ على التعيينِ؛ لأنَّه إذَا لَمْ يكنْ المرادُ ظاهـرَهُ: جازَ أن يكونَ المرادُ بعضَ ما يتناولُـهُ، وجازَ أنْ يكـونَ المـرادُ شيئاً آخر: لم يتنـاولْهُ الخطابُ. فإذَا لم يصحَّ اجتماعُهُمَا: فلا بدَّ من دليلٍ يعيِّنُ المرادَ.

وثـالثُها: أن يـدلَّ الدليـلُ على أنَّ بعضَـهُ مرادٌ، وهـذا لا يقتضِي خروجَ البعضِ الآخرِ عنْ أنْ يكونَ مراداً؛ لأنّه لا ينافِي ذلكَ. فإن دلَّ على أنَّ المرادَ هو البعض: خرجَ البعضُ الآخرُ عن كونِهِ مراداً؛ لأنَّ ذلكَ اخبارٌ بأن ذلكَ البعضَ هوَ: كمالُ المرادِ.

* * *

ورابعُهَا : أنْ يدلَّ الدليلُ على أنَّ بعضَهُ ليسَ بمرادٍ ، وحينئذ : يخرجُ عنْ كونِهِ مراداً ، ويبقَى ما عداهُ تحتَ ذلكَ الخطابِ . واللَّهُ أعلمُ .

المسألةُ السادسةُ: في أنَّ ثبوتَ حكمِ الخطابِ، اذا تناولَهُ على وجهِ المجازِ: لا يدلُّ علَى أنَّه مرادٌ بالخطابِ:

مثالُهُ: قولُهُ تعالَى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: ٦]، فإنَّ قيامَ الدلالةِ على وجوبِ التيمّمِ على المجامعِ وهو الَّذِي تناولَهُ اسمَ الملامَسةِ على طريقِ الكنايةِ هل يدلُّ على أنَّهُ هو المرادُ بالآيةِ؟ .

فذهبَ الكرخيُّ وأبو عبداللهِ البصريُّ: إلى أنَّهُ واجبٌ. وعندَنَا: أنَّه ليسَ بواجبٍ.

لنا: المقتضى لاجراء، الآيةِ على ظاهرِهَا موجودٌ، والمعارضُ الموجودُ وهوَ: ثبوتُ حكم الخطابِ فيمَا تناولَهُ على وجهِ المجازِ لا يصلحُ معارضاً لهُ؛ لاحتمالِ ثبوتِهِ بدليلٍ آخرَ أوجبَ اجراءَ الآيةِ على ظاهرِهَا.

واحتجّوا: بأنَّ ثبوتَ الحكمِ في صورةِ المجازِ لا بدَّ لَهُ من دليلٍ ، ولا دليلَ سوَى هذا الظاهرِ، وإلَّا لنُقِلَ.

واذا حملَ الظاهرُ على مجازِهِ: وجبَ أنْ لا يُحْملَ على الحقيقةِ؛ لامتناعِ استعمالِ اللَّفظِ في مجازِهِ وحقيقتِهِ معاً.

والجواب: لا نسلِّمُ انَّهُ لا دليلَ سوى هذَا الظاهر.

قوله: لو وُجِدَ لنقلَ. قلنا: لعلَّهُم استغنَوا بالاجماع عن نقلِهِ. . والله أعلم.

الكلامُ في الأَوامِرِ والنَّواهي

وهـوَ مرتَّبٌ : عـلىَ مقدّمـةٍ ، وثلاثـةِ أَقسـامٍ

أَمَّـا المقَـدّمَـةُ فَفِيْهَـا مسائِلُ

المسأَلة الأُولى : اتَّفقُوا على أَنَّ لفظة الأمرِ حقيقةٌ في القولِ المخصوصِ . واختلفُوا في كونِهِ حقيقةً في غيرِهِ ، فزعمَ بعضُ الفقهـاءِ : أنَّه حقيقـةٌ في الفعلِ أيضاً . والجمهورُ : عَلى أنّه مجازٌ فيهِ .

وزعمَ أبو الحسينِ البصـريُّ : أَنَّهُ مُشتـركٌ بينَ **القـولِ المخصوصِ** وبـين **الشيءِ** وبينَ **الصفةِ** ، وبـينَ **الشأنِ والـطريقِ** . والمختارُ : أَنَّـهُ حقيقةٌ في القـولِ المخصوصِ فقط .

لَنَـا : أنَّا أجمعْنَـا على أنَّـهُ حقيقةٌ في القـولِ المخصـوصِ : فـوجبَ أنْ لا يكونَ حقيقةً في غيرِهِ دفعاً للاشتراكِ .

ومن الناسِ من استدلَّ على أنَّه ليسَ حقيقةً في الفعلِ ـ بأمورٍ :

أحدُهَا : لو كانَ لَفظُ الأمرِ حقيقةً في الفعلِ ، لاطرّدَ فكانَ يُسمّى الأكل أمراً ، والشربُ أمراً .

وثانيها : ولكانَ يُشتقُّ للفاعلِ اسمُ الآمرِ ، وليسَ كـذلكَ ؛ لأنَّ من قـامَ أو قعدَ ، لا يُسمّى آمراً .

وثالثُهَا : أنَّ للأمرِ لوازمَ ، ولم يوجدْ شيءٌ منها في الفعـلِ : فوجبَ أنْ لا يكونَ الأمرُ حقيقةً في الفعلِ .

بيانُ الأوَّلِ : أنَّ الأمر يـدخلُ فيـهِ الوصفُ بـالمطيـعِ والعاصي ، وضـدُّهُ النهيُ ، ويمنعُ منهُ الخرسُ والسكوتُ ؛ لأنَّهم يستهجنُونَ في الأخرسِ والسـاكتِ أن يقالَ : وقعَ منهُ أمرٌ .

وعدُّوا الأمرَ مطلقاً من أقسامِ الكلامِ ، كما عدُّوا الخبرَ مطلقاً منهُ . وكل ذلك يُنافِي كونَ الأمرِ حقيقةً إلا في القولِ .

ورابعها : أنَّه يصحُّ نفيُ الأمرِ عن الفعلِ فيقالُ : إنَّه ما أمَـرَ بِهِ ، ولكنْ فعلهُ .

وهذه الوجوهُ ضعيفةٌ :

أما الأوَّلُ فلأنَّـا لا نسلِّمُ أنَّ من شأنِ الحقيقـةِ الاطِّرادَ ، وقـد تقدَّم بيـان هذا المقامِ .

سلّمناه ؛ لكنْ لا نسلِّم أنَّه لا يصحُّ أنْ يقالَ للأكل والشربِ : أمرٌ .

وعن الثـاني : ما تقـدَّمَ في بابِ المجـازِ : أنَّ الاشتقاقَ غـيرُ واجبٍ في كلِّ الحقائقِ .

وعن الثـالثِ : أنَّ العربَ إنَّمـا حكمُـوا بتلكَ الصفـاتِ في الأمـرِ ، بمعنَى القولِ ؛ فإنْ ادَّعيتُمْ : أنَّهم حكمُوا بِهِ في كلِّ ما يسمَّـى أمراً فهوَ ممنوعٌ .

وعن الرابع : لا نسلِّم أنَّهم جوَّزُوا نفيَهُ مطلقاً .

واحتجَّ القائلونَ بأنَّهُ حقيقةٌ في الفعلِ ، بوجهين :

أحـدُهما : أنَّ أهـلَ اللُّغـةِ يستعملونَ لفـظةَ الأمـرِ في الفعـلِ ، وظـاهرُ الاستعمالِ الحقيقةُ .

بيان الاستعمالِ : القرآنُ ، والشعرُ ، والعرفُ .

أمَّا القرآنُ فقوله سبحَانه وتعالَى : ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ ﴾ [هود : ٤٠] والمرادُ منهُ : العجائبُ التي فعلها اللهُ تعالى . وقولهُ تعالَى : ﴿ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمرِ اللهِ ﴾ [هود : ٧٣] ، وأرادَ بهِ : الفعلَ . وقوله : ﴿ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ ﴾ [هود : ٩٧] ، ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ واحدةٌ كلمحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ [القمر : ٥٠] ، وقوله : ﴿ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ﴾ [الحج : ٦٥] ، وقوله : ﴿ مُسَخرَاتٍ بِأَمْرِهِ ﴾ [الأعراف : ٥٤] .

وَأَمَّا الشعر فقولُهُ :

لِأَمرٍ مَّا يُسَوَّدُ مَنْ يَسُوْدُ

وأمَّا العرفُ فقولُ العربِ في خبرِ الزبَّاءِ :

لِأَمْرٍ مَّا جَدَعَ قُصَيْرٌ أَنْفَهُ

ويقولونَ : أمرُ فلانٍ مستقيمٌ ، وأَمْرُهُ غيرُ مستقيمٍ ، وإنما يريدونَ : طرائقَهُ وأفعالَهُ وأحوالَهُ . ويقولون : هذا أمرٌ عظيمٌ ، كما يقولونَ : خطبٌ عظيمٌ ، ورأيتُ من فلانٍ أمراً هالَني . وأمَّا أنَّ الأصلَ في الإطلاقِ الحقيقةُ فقد تقدَّم .

وثانيهما : أنَّه قد خُوْلِفَ بينَ جمعِ الأمرِ بمعنى القولِ ، وبين جَمْعِهِ بمعنى الفعلِ ، فيقالُ في الأوَّلِ أوامرُ ، وفي الثاني : أمورٌ ، والاشتقاقُ علامةُ الحقيقةِ .

واحتجَّ أبو الحسينِ على قولِهِ بأنَّ من قالَ : هذا أمرٌ ، لم يدرِ السامعُ أيَّ هذِهِ الأمورِ أرادَ !! .

فإذَا قالَ : هذَا أمرٌ بالفعلِ ، أو أمرُ فلانٍ مستقيمٌ ، أو تحرَّكَ هذا الجسم لأمرٍ ، أو جاءَ زيدٌ لأمرٍ : عقلَ السامعُ من الأوَّلِ القولَ ، ومن الثاني الشأنَ

ومن الثالثِ : أنَّ الجسمَ تحرَّكَ لشيءٍ ، ومن الرابعِ : أن زيداً جاءَ لغرضٍ من الأغراضِ . وتوقُّفُ الذهنِ عندَ السماعِ يدلُّ على أنَّهُ متردِّدٌ بينَ الكلِّ .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّا لا نسلِّمُ استعمالَ هذا اللَّفظِ في الفعلِ من حيثُ إنَّهُ فعلٌ .

أمَّا قولُه تعالَى : ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا ﴾ [هود : ٤٠] فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ المرادُ منهُ القولَ أو الشأنَ ؟ والفعلُ يطلقُ عليه اسم الأمرِ ، لعمومِ كونِهِ شأناً ، لا لخصوصِ كونِهِ فعلاً . وكذا الجوابُ عن الآيةِ الثانيةِ .

وأمَّا قوله تعالَى : ﴿ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ ﴾ [هود : ٩٧] فَلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ المرادُ هو القولُ ؟ بل الأظهرُ ذلكَ ؛ لما تقدَّم من قولِهِ : ﴿ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَونَ ﴾ [هود : ٩٧] ، أيْ : أطَاعُوهُ فيما أمَرَهُمْ بِهِ !! .

سلَّمنا : أنَّه ليسَ المرادُ منهُ القولَ ، فَلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ المرادَ : شأْنُهُ وطريقُهُ ؟!

وأما قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ ﴾ [القمر : ٥٠] فنقول :

لا يجوزُ إجراءُ اللَّفظِ على ظاهِرِهِ ؛ أما أوَّلاً فلأنَّه يلزمُ أنْ يكونَ فعلُ الله تعالى واحداً ؛ وهوَ باطلٌ .

وأما ثانياً فلأنَّهُ يقتضِي أنْ يكونَ كل فعلِ اللهِ تعالى ، لا يحدثُ إلاَّ كلمحٍ بالبصرِ في السرعَةِ . ومعلومٌ أنَّهُ ليسَ كذلكَ . وإذا وجبَ صرفُهُ عن الظاهِرِ علمنَا أنَّ المرادَ منه تعالَى من شأنِهِ أنَّه إذا أرادَ شيئاً وقعَ كلمحِ البصرِ .

وأما قولُهُ : ﴿ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ﴾ [الحج : ٦٥] ، ﴿ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ﴾ [الأعراف : ٥٤] فلا يجوزُ حملُ الأمرِ ها هنا على الفعلِ ؛ لأنَّ الجريَ

والتسخيرَ إنّما حصلا بقدرتِهِ ، لا بفعلِهِ : فوجبَ حملُهُ على الشأنِ والطريقِ .

سلّمنَا أنَّ لفظَ الأمرِ مستعمـلٌ في الفعلِ فَلِمَ قلتَ : إنَّهُ حقيقةٌ فيهِ ؟!

فـإنْ قلتُمْ : لأنَّ الأصـلَ في الكـلامِ الحقيقـةُ ؛ قلنَـا : والأصـلُ عـدمُ الاشتراكِ على ما تقدم .

وقد تقدَّم بيانُ أنَّهُ إذا دار اللّفْظُ بين الاشتراكِ والمجازِ فالمجازُ أولَى .

والجـوابُ عنِ الثـاني : لِمَ لا يجـوزُ أنْ تكـون الأمـورُ جمعـاً لـلأمـرِ بمعنى الشأنِ ، لا بمعنىَ الفعلِ ؟!.

سلّمْنَـاهُ ؛ لكنْ لا نسلِّمُ أنَّ الجمعَ من عـلاماتِ الحقيقـةِ ، على مـا تقدَّم بيانه .

فأمَّا ما احتجَّ بِهِ أبو الحسينِ ، فهو بناءً على تردُّدِ الذهنِ عنـد سماعِ تلكَ اللّفظةِ بين تلكَ المعاني ؛ وذلكَ ممنوعٌ ؛ فإنَّ الـذي يزعمُ أنَّـه حقيقةٌ في القـولِ يمنعُ من ذلكَ التردُّدِ ، اللَّهمَّ إلاَّ إذا وُجِدَتْ قرينةٌ مـانعةٌ من حمـلِ اللّفظِ عَـلى القولِ ، كما إذَا استُعْمِلَ في موضـعٍ لا يليقُ بِهِ القـولُ ؛ فحينئذٍ : يصـيرُ ذلكَ قرينةً في أنَّ المرادَ منهُ غيرُ القولِ . واللهُ أعلمُ .

المسألَةُ الثانيةُ : ذَكَرُوا في حدِّ **الأمرِ** بمعنَى **القولِ** وجهينِ :

أحدُهُما : ما قالَهُ القاضي أبو بكرٍ ، وارتضاهُ جمهورُ الأصحـابِ أنّه هـوَ : **القولُ المقتضي طاعةَ المأمورِ ، بفعلِ المأمورِ بِهِ** . وهذا خطأٌ .

أمَّـا أوَّلاً : فلأنَّ لفـظَتي **المأمـورِ والمأمـورِ بـهِ** مشتقّتانِ منَ **الأمـرِ** فيمتنـعُ تعريفُهُمَا إلاَّ بالأمرِ ، فلو عرَّفْنَا **الأمرِ** بِهِمَا : لزمَ الدورُ .

وأمَّا ثانياً : فلأنَّ **الطاعةَ** عند أصحابنا : موافقةُ الأمرِ ، وعنـدَ المعتزلـةِ :

موافقةُ الإرادَة ؛ فالطاعةُ على قولِ أصحابِنَا : لا يمكنُ تعريفُهَا إلاَّ بالأمـرِ ، فلو عرَّفْنَا الأمرَ بِهَا : لزمَ الدورُ .

وثانيهما : ما ذكرهُ أكثرُ المعتزلةِ وهوَ : أنَّ الأمرَ هُوَ قولُ القائلِ لِمَنْ دونَهُ : **افعلْ ، أو ما يقومُ مقامَهُ** .

وهذا خطأٌ من وجوهٍ :

الأوَّلُ : أنَّا لو قدَّرْنَا أنَّ الواضعَ ما وضعَ لفـظةَ **افْعَلْ** لشيءٍ أصـلاً ، حتَّى كانتْ هذه اللّفظةُ من المهملاتِ ففي تلكَ الحالَةِ : لـو تلفَّظَ الإنسانُ بِهَـا مَعَ مَنْ دونَهُ ، لا يقالُ فيهِ : إنّه أمرٌ .

ولَو أنَّها صَدَرَتْ عن النائمِ والساهِي ، أو على سبيلِ انطلاقِ اللِّسانِ بها اتِّفاقاً ، أو على سبيل الحكايةِ لا يقالُ فيهِ : إنَّه أمرٌ .

ولو أنَّا قدَّرنَا : أنَّ الواضعَ وضع بإزاءِ معنَى الأمـرِ لفظَ **إفْعَلْ** وبـإزاء معنَى الخبر لفظَ **إفْعَلْ** لكانَ المتكلِّمُ بلفظِ **إفْعَلْ** آمراً ، والمتكلِّمُ بلفْظِ **إفْعَلْ** مُخْبِراً .

فعلمنَا أنَّ تحديدَ ماهيَّةِ الأمرِ بالصيغةِ المخصوصةِ باطلٌ .

الثاني : أنَّ المطلوبَ تحديدُ مـاهيَّةِ الأمـرِ من حيثُ إنَّه أمـرٌ وهيَ حقيقةٌ لا تختلفُ باختلافِ اللُّغاتِ ، فإنَّ التركيَّ قد يأمرُ وينهَى . وما ذكروهُ لا يتنـاولُ إلاَّ الألفاظَ العربيَّةَ .

فـإنْ قلتَ : قولُـهُ : أو ما يقـومُ مقامَـهُ ، احترازٌ عن هَـذينِ الإشكـالَـيْنِ اللّذَينِ ذَكَرتَهُمَا .

قلتُ : قولُهُ **أَوْ مَا يقومُ مقامَهُ** يعني بِهِ : كونَهُ قائِـماً مقامَـهُ في الدلالَـةِ على كونِهِ طالباً للفعلِ ، أو يعني بِهِ شيئاً آخَرَ ؟! .

فإنْ كانَ المرادُ هو الثاني فلا بدَّ من بيانِهِ ؛ وإنْ كانَ المـرادُ هو الأولَ صـارَ معنَى حدِّ الأمرِ هو : قولُ القائِلِ لمنْ دونَهُ : **إفْعَلْ** ، أو ما يقومُ مقامَهُ في الدلالةِ على طلبِ الفعلِ .

وإذَا ذكرناهُ عـلى هذا الـوجهِ كـانَ قولُنَـا : **الأمرُ هُـوَ : اللّفظُ الدالُّ عـلى طلبِ الفعلِ** كافياً ؛ وحينئذ : يقعُ التعرُّضُ لخصوصِ صيغةِ **إفْعَلْ** ضائعاً .

الثالثُ : أنَّا سنبينُّ إن شاءَ الله تعالَى : أنَّ الرتبـةَ غيرُ معتبـرةٍ ؛ وإذا ثبتَ فسادُ هذين الحـدَّين فنقولُ : الصحيـحُ أنْ يقالَ : الأمـرُ **طلبُ الفعلِ بـالقولِ علَى سبيلِ الاستعلاءِ** . ومن الناسِ منْ لَمْ يَعتَبِرْ هذا القيدَ الأخيرَ .

المسألَةُ الثالثةُ : في ماهيَّةِ الطلبِ .

اعلم : أن تصوُّرَ ماهيَّةِ الطلبِ حاصلُ لكلِّ العقلاءِ على سبيلِ الاضطرارِ؛ فـإنَّ من لم يمـارسْ شيئـاً من الصنـائـعِ العلميَّـةِ، ولم يعـرِفْ الحـدودَ والـرسـومَ قد يأمرُ وينهَى ، ويدركُ تفرقةً بديهيَّةً بينَ طلبِ الفعلِ وبينَ طلبِ التركِ وبينهُـمَا وبـينَ المفهومِ منَ الخبـرِ ، ويَعْلَمُ : أنَّ ما يصلحُ جـوابـاً لأحـدهِمَـا ، لا يصلحُ جواباً لـلآخرِ . ولـولاَ أنَّ ماهيَّـة الطلبِ متصـوَّرةٌ تصوُّراً بـديهياً ، وإلا لَمَـا صحَّ ذلكَ .

ثم نقولُ : معنَى الطلبِ ليس نفسَ الصيغـةِ ؛ لأنَّ ماهيَّة الطلبِ لا تختلفُ باختلافِ النواحي والأممِ ؛ وكانَ يحتملُ في الصيغةِ التي وضعُـوها للخبـرِ ، أن يضعُوهَا للأمرِ ، وبالعكسِ . فماهيَّةُ الطلبِ : ليستْ نفسَ الصيغـةِ ، ولا شيئاً منْ صِفاتِهَا ، بلْ هِيَ : ماهيَّةٌ قائِمَةٌ بقلبِ المتكلِّمِ تجري مجرَى علمِهِ وقـدرتِهِ ، وهذه الصيغُ المخصوصةُ دالّةٌ عليها .

ويتفرَّعُ على هذِهِ القاعدَةِ مسائلُ :

المسألَةُ الأُولَى : أنَّ تلكَ الماهيَّةَ عندنا شيءٌ غيرُ الإرادَةِ . وقالتْ المعتزلةُ : هِيَ إرادَةُ المأمورِ بهِ .

لَنَا وجوهٌ :

أَوَّلُهَا : أنَّ الله تعالى ما أرادَ من الكافرَ الإيمانَ وقد أمَرهُ بِهِ : فدلَّ على أنَّ حقيقةَ الأمرِ غيرُ حقيقةِ الإرادة ،وغيرُ مشروطةٍ بِهَا .وإنَّما قُلْنَا : إنَّه تعالَى ما أرادَ منـهُ الإيمانَ لوجهينِ :

أحدُهُمَا: أنـه تعالَى لَمَّا علِمَ منهُ أنَّـهُ لا يؤمنُ ، فلو آمَنَ : لـزمَ انقـلابُ علمِـهِ جهلاً ؛ وذلـكَ محالٌ . والمفضِي إلى المحـالِ محالٌ : فصـدورُ الإيمانِ منـهُ محـالٌ ؛ والله تعالى عـالمٌ بكونـهِ محالاً ، والعـالمُ بكونِ الشيءِ محـالَ الوجـودِ ، لا يكونُ مريداً لهُ بالاتفاقِ ؛ فثبتَ : أنَّ الله تعالى لا يريدُ الإيمانَ من الكافرِ .

وتمامُ الأسئِلةِ والأجوبةِ على هذَا الوجهِ سيأتِي في مسألةِ **تكليف ما لا يطاق** إنْ شاءَ اللهُ تعَالَى .

الثاني : هو : أنَّ صدورَ الفعلِ عنِ العبـدِ يتوقَّفُ عـلَى وجودِ الـداعِي ، والداعِي مخلوقٌ ، لله تعالى : دفعاً للتسلسلِ . وعنـدَ حصولِ الـداعِي : يجبُ وقـوعُ الفعلِ ، وإلاَّ : لـزمَ وقوعُ الممكنِ لا عن مـرجِّح . أو افتقـارُهُ إلى داعيةٍ أخـرَى ، وإلاَّ لَزِمَ التَسلسـلُ إذا كانت الـداعيةُ مخلوقـةً للهِ تعالى ، وعنـدَ وجودِ الداعِي يجبُ حصولُ الفعلِ ، فالله تعالى خلقَ في الكافرِ ما يـوجبُ الكفرَ ، فلو أرادَ في هـذِهِ الحالـةِ وجودَ الإيمـانِ : لزَمَ كـونُهُ مـريداً للضـدَّيْنِ ؛ وذلكَ بـاطلٌ بالاتِّفاقِ بينَنَا وبين خصومِنَا .

فثبتَ بهذين الوجهين : أنَّ الله تعالى ما أرادَ الإيمانَ من الكافرِ . وأمَّـا أنَّهُ

تعالى أمرَ الكافرَ بالإيمانِ : فذلك مُجْمَعٌ عليهِ بينَ المسلمينَ .

وإذا ظهرتَ المقدِّمتَانِ : ثبتَ أنَّهُ وُجِدَ الأمرُ بدونِ الإرادةِ ، وإذا ثبتَ ذلكَ : ثبتَ أن حقيقةَ الأمرِ مغايرةٌ لحقيقةِ الإرادةِ وغيرُ مشروطةٍ بهَا .

فَإِنْ قيلَ : ما المرادُ من قولِكَ أمرَ الكافرَ بالإيمانِ ؟

إن أردتَ بِهِ : أنَّهُ أنزلَ لفظاً يدلُّ على كونِهِ مريداً لعقابِهِ في الآخرةِ إذا لم يصدُرْ منهُ الإيمانُ ، فهذَا مُسلَّمٌ ؛ لكنَّ معناهُ : نفسُ إرادةِ العقابِ لا غيرُ : فلا يحصَلُ مطلوبُكُمْ من أنَّهُ أمرَ بمَا لم يُرِدْ .

وإن عنيتَ شيئاً آخرَ فاذكرْهُ . سلَّمنا ذلكَ ؛ لكن لا نُسلِّمُ أنَّهُ ما أرادَ الإيمانَ ، ولا نسلِّمُ أنَّ إيمانَهُ محالٌ ، وسيأتي تقريرُ هذا المقام في مسألة تكليفِ ما لا يطاقُ .

سلَّمنَاهُ لكنْ لا نسلِّمْ أنَّ المحالَ غيرُ مرادٍ .

بيانُهُ هو : أنَّ الإرادَةَ من جنسِ الطلبِ ، وإذَا جوَّزتَ طلبَ المحالِ مع العلمِ بكونِهِ محالاً ، فَلِمَ لا تجوزُ إرادتُهُ مع العلمِ بكونِهِ محالاً ؟ .

والجوابُ : قولُهُ : الأمر بالشيء عبارةٌ عنِ الإخبارِ عن إرادةِ عقابِ تاركِهِ .

قلتُ : لو كانَ كذلكَ لتطرَّقَ التصديقُ والتكذيبُ إلى قولِهِ : آمِنُوا ؛ لأنَّ الخبرَ من شأنِهِ قبولُ ذلكَ ؛ ولأنَّ سقوطَ العقابِ جائزٌ ؛ أمَّا عندنا : فبالعفوِ ، وأمَّا عندهم : فَفِي الصغائرِ قبلَ التوبةِ ، وفي الكبائرِ بعدَهَا . ولو تحقَّقَ الخَبَرُ عنْ وقوعِ العقابِ : لَمَا جازَ ذلكَ .

قولُهُ : **لِـمَ قلتَ : إنَّ إرادةَ المحال ممتنعةٌ ؟!** .

قلنا : هذَا متفَقٌ عليهِ بينَنَا وبينَكُمْ .

وأيضـاً : فلأنَّ الإرادَةَ صفـةٌ من شأنِها تـرجيحُ أحـدِ طـرفَي الجـائـزِ عـلى الآخرِ ، وذلكَ في المحالِ محالٌ ، والعلمُ بهِ ضروريٌّ .

وثانيها : أنَّ الرجلَ قد يقولُ لغيرِه : **إنِّي أريدُ منكَ هذَا الفعـلَ ، لكنّني لا آمُرُكَ به** ولـو كانَ الأمـرُ هو الإرادَةُ : لكـانَ قولُـه : **أريدُ منـكَ الفعلَ ، ولا آمُرُكَ به** جارياً مجرَى أن يقالَ : **أريدُ منكَ الفعلَ ، ولا أريدُهُ منـكَ** ؛ وقولِـهِ : آمُركَ بهذَا الفعـلِ ، **ولا آمُركَ بِـهِ** ، ومعلومٌ أنَّ ذلكَ صـريحُ التنـاقضِ ، دونَ الأوَّلِ .

وثالِثها : أن الحكيمَ قدْ يأمـرُ عبدَهُ بشيءٍ في الشـاهِدِ ، ولا يـريدُ منـهُ أنْ يأتيَ بالمأمورِ به ، لإظهارِ تمرُّدِهِ وسوءِ أدَبِهِ .

فإن قلتَ : ذلكَ ليسَ بأمرٍ ، وإنَّما تصوَّرَ بصورته !! .

قلتُ : التجربةُ إنَّما تحصَلُ بالأمرِ : فدلّ على أنَّه أمرٌ .

ورابعُهَـا : أنَّه سيظهرُ إن شاءَ الله تعالى في بابِ النسخِ ، أنَّـهُ يجوزُ نسـخُ ما وَجَبَ من الفعلِ قبـلَ مضيِّ مدَّةِ الامتثـالِ . فلو كانَ الأمـرُ والنهيُ عبارتـينِ عن الإرادةِ والكراهةِ : لزمَ أنْ يكونَ الله تعالى مريداً كارهاً للفعلِ الـواحدِ ، في الوقت الواحدِ ، من الوجهِ الواحدِ ؛ وذلكَ باطلٌ بالاتِّفاقِ .

واحتجَّ الخصمُ بوجهينِ :

الأوَّلُ : أنَّ صيغةَ **إفْعَلْ** موضوعةٌ لطلبِ الفعلِ ، وهذَا الطلبُ :

إمَّا الإرادةُ ، أو غيرُها ؛ والثاني باطلٌ ؛ لأنَّ الطلبَ الّذِي يغايرُ الإرادةَ :

لو صحَّ القولُ به لكانَ أمراً خفيّاً لا يطّلعُ عليهِ إلا الأذكياءُ ، لكنَّ العقلاءَ من أهل اللُّغةِ وضعُوا هذِهِ اللفظةَ للطلبِ الّذي يعرفُهُ كلُّ واحدٍ ، وما ذاكَ إلَّا الإرادة : فعلمنا أنَّ هذِهِ الصيغةَ موضوعةٌ للإرادةِ .

الثاني : أنَّ إرادَة المأمورِ بِهِ لَوْ لَمْ تكنْ معتبرةً في الأمرِ لصحَّ الأمرُ بالماضي والواجبِ ، والممتنعِ : قياساً على الخبرِ ، فإنَّ إرادةَ المخبرَ عنهُ لمَّا لمْ تكنْ معتبرةً في الخبرِ : صحَّ تعلُّقُ الخبرِ بكلِّ هذِهِ الأشياء .

والجوابُ عن الأوَّلِ : لا نسلِّمُ أنَّ الطلبَ النفسانيَّ الّذِي يغايرُ الإرادةَ غيرُ معلومٍ للعقلاء ؛ فإنَّهم قدْ يأمرونَ بالشيء ، ولا يريدونهُ : كالسيِّد الّذي يأمرُ عبدَهُ بشيءٍ ولا يريدُهُ ، ليمهِّد عذرَهُ عندَ السلطانِ .

وعن الثاني : أنَّهُ لا بدَّ من الجامعِ ، وعلى أنَّ القائلَ بتكليفِ مالا يطاقُ يُجوِّزُهُ . واللهُ أعلمُ .

المسألةُ الثانيةُ : أنَّ هذا الطلبَ معنىً يقتضي ترجيحَ جانبِ الفعلِ على جانبِ التركِ ، أو جانبِ التركِ على جانبِ الفعلِ .

وعلَى التقديرين : فالترجيحُ قد يكونُ مانعاً من الطرفِ الآخرِ : كما في **الوجوب والحظرِ** ، وقد لا يكونُ : كما في **الندبِ والكراهةِ** .

والتفاوتُ بينَ أصلِ الترجيحِ وبين الترجيحِ المانعِ من النقيضِ ، تفاوتُ بالعمومِ والخصوصِ .

وأيضاً : فهنا لفظٌ دالٌّ على أصلِ الترجيحِ ، ولفظٌ دالٌّ على الترجيحِ المانعِ من النقيضِ . وعلى التقديرين : فالمعتبرُ إمَّا اللّفظُ الدالُّ عليهِ كيفَ كانَ اللّفظُ ، وإمَّا اللّفظةُ العربيّةُ . فها هنا أقسامٌ ستةٌ :

أحدُها : أصل الترجيح ، وثانيها : الترجيحُ المانعُ من النقيض .

وثـالثُهَـا ورابعُها : مطلقُ اللّفظِ الدالّ على الأوّلِ أو الثاني .

وخامسُها وسادسُها : اللّفظةُ العربيّةُ الدالّةُ على الأوّلِ أو الثاني .

ثم أنتَ بالخيارِ في إطلاقِ لفظِ الأمر على أيِّها شئتَ ، أو عليهـا بأسرِهَا ، أو على طائفةٍ منهَا بحسبِ الاشتراكِ . فهذا حظُّ البحثِ العقليِّ .

وأمَّا البحثُ اللُّغويُّ فهو أنْ نقولَ :

جعلُ الأمر اسماً للصيغةِ الدالّةِ عـلى الترجيـحِ أولَى من جعلِهِ اسماً لنفسِ الترجيحِ ؛ ويدلُّ عليهِ وجوهٌ :

أحـدُها : أنَّ أهـلَ اللُّغةِ قـالـوا : الأمـرُ من الضـربِ : **إضْـرِبْ** ، ومن النصر : **أُنْصُرْ** ، جعلوا نفس الصيغةِ أمراً .

وثانيها : لـو قالَ : **إن أمـرتُ فلانـاً فعبدِي حرٌ** ، ثمَّ أشارَ بمـا يُفْهَمُ منهُ مـدلولُ هـذه الصيغةِ فـإنَّه لا يعتِقُ ، ولـو كانَ حقيقـةُ الأمـرِ مـا ذكـرتُمْ : لـزمَ العتقُ . . ولا يعارَضُ هذا الحكمُ بِمَا إذا خرسَ وأشـارَ : فإنَّـهُ يعتِقُ ، لأنَّا نمنـعُ هذِهِ المسألةَ .

وثالثُهَا : أنَّا لو جعلناه حقيقةً في الصيغـةِ كان مجـازاً في المدلـولِ : تسميةً للمدلولِ باسمِ الدليلِ ، ولو جعلناهُ حقيقة في المدلولِ كانَ مجازاً في الدليلِ : تسميةً للدليلِ باسم المدلـولِ ، والأوَّلُ أولَى ، لأنَّهُ يلزمُ من فهمِ الـدليلِ فهمُ المدلولِ ، أمَّا لا يلزمُ من فهمِ المدلولِ فهمُ الدليلِ ، بل فهمُ دليلٍ معيَّنٍ .

ورابـعُهَـا : أنَّ الإنسانَ الّـذي قامَ بقلبِـهِ ذلكَ المعنَى ولم ينـطِقْ بشيءٍ ، لا يقالُ : إنَّهُ أمرَ الْبَتَّة بشيءٍ .

وإذَا قيلَ : أمرَ فلانٌ بِكَذا تبادَرَ الذِّهنُ إلى اللّفظِ دونَ ما في القلبِ، وذلكَ يدلُّ : على أنَّ لفظَ الأمرِ اسمٌ للصيغةِ ، لا للمدلولِ .

احتجَّ المخالفُ بالآيةِ ، والأثرِ ، والشعرِ ، والمعقولِ .

أَمَّا الآيَةُ فقولُهُ تعالَى : ﴿ إِذَا جَاءَكَ ٱلْمُنَافِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللهِ واللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُهُ واللهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُونَ ﴾ [المنافقون : ١] . الله تعالى كذَّبهم في شهادتِهم ، ومعلومٌ أنَّهم كانُوا صادقينَ في النطقِ اللِّسانيِّ فلا بدَّ من إثباتِ كلامٍ في النفسِ ، ليكونَ الكذبُ عائداً إليهِ .

وأمَّا الأثرُ فقولُ عمرَ بن الخطّابِ رضي الله عنه : **زَوَّرْتُ في نَفْسي كلاماً ، فَسَبَقَنِي إِلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ .**

وَأمَّا الشِّعْرُ فقولُ الأخطلِ :

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيْلَا

وَأمَّا المعقولُ فهوَ : أنَّ هذهِ الألفاظَ مفرداتٌ ، فلو سُمِّيتْ كلاماً لكانتْ إنَّما سُمِّيتْ بذلكَ لكونِها معرِّفاتٍ للمعنَى النفسانيِّ فكانَ يجبُ تسميةُ الكتابةِ ، والإشارةِ كلاماً . وأنَّهُ باطلٌ .

والجوابُ عن الأوَّل : أنَّ الشهادةَ هِيَ : الإخبارُ عن الشيءِ مع العلمِ بهِ . فلما لم يكونُوا عالمينَ بِهِ : فلا جرمَ كذَّبَهُمْ الله تعالى في ادِّعائِهِمْ كونَهُمْ شَاهِدِيْنَ .

وعن الثاني : أنَّ قولَهُ : **زَوَّرْتُ في نَفْسي كلاماً** أي : **خَمَّرْتُهُ** ، كما يقالُ : قدَّرْتُ في نفسي داراً وبناءً .

وعن الثالث : أنَّا لا نُسلِّمُ كونَ الشعرِ عربيًّا محضاً ، ولو سلَّمناهُ فمعناهُ :

أنَّ المقصود من الكلامِ ما حصلَ في القلبِ .

وعن الرابعِ : أنَّه قياسٌ في اللُّغةِ : فلا يقبل .

فرعٌ :

الأمـرُ : اسمٌ لمطلقِ اللّفظِ الـدالِّ علَى مـطلقِ الـطلبِ ، أو اللّفظِ العـربيِّ الدالِّ علَى مطلقِ الطلبِ ؟ .

والحق : هـو الأوَّلُ ؛ لأنَّ الفـارسيَّ إذَا طلبَ من عبـدِهِ شيئـاً بلغتِـهِ فـإنَّ العربيَّ يسمِّيهِ أمراً ؛ ولو حلف لا يأمرُ فأمرَ بالفارسيَّةِ : يحنثُ في يمينِهِ .

وَأمَّـا أنَّهُ اسمٌ لـمطلقِ اللّفظِ الدالِّ عـلَى مطلقِ الـطلبِ ، أو لـمطلَقِ اللّفظِ الدالِّ على الطلبِ المانع من النقيضِ ؟ .

فالحقُّ هو : الثاني ، وذلكَ إنَّما يظهرُ ببيانِ أنَّ الأمرَ للوجوبِ .

المسألةُ الثـالثةُ : دلالـةُ الصيغةِ المخصـوصةِ عـلى ماهيّـةِ الطلبِ يكفي في تحقُّقِها الوضعُ ، من غيرِ حاجةٍ إلى إرادةٍ أخرَى ؛ وهو قولُ الكعبيِّ .

لَنا وجهان :

أحـدُهُمَـا : أنَّ هذه الصيغةَ لفظةٌ وُضِعَتْ لمعنَى فلا تفتقرُ في إفَادَتِها لِمَا هِيَ موضوعةٌ لهُ إلى الإرادةِ : كسائرِ الألفاظِ ، مثل دلالةِ السبعِ والحمارِ على البهيمةِ المخصوصةِ ، فإنَّه لا حاجةَ فيهَا إلى الإرادة .

وثانيهما : أنَّ الطلبَ النفسانيَّ أمرٌ باطنٌ فلا بدَّ من الاستـدلالِ عليهِ بـأمرٍ ظاهرٍ ، والإرادةُ أمرٌ باطنٌ مفتقرةٌ إلى المعرِّفِ : كافتقارِ الطلبِ إليهِ ، فلو توقّفتْ دلالـةُ الصيغةِ عـلى الطلبِ عـلى تلكَ الإرادةِ لَمَا أمكنَ الاستـدلالُ بالصيغـةِ على ذلك الطلبِ الْبَتَّةَ .

احتجَّ المخالفُ : بـأنَّا نميِّـزُ بينَ مـا إذَا كانتْ الصيغـةُ طلباً ، وبـينَ مَا إذا كانتْ تهديداً ، ولا مميِّزَ إلَّا الإرادةُ .

والجوابُ : أنَّها حقيقةٌ في الطلبِ ، مجازٌ في التهديدِ . فكـما أنَّ الأصلَ في كلِّ الألفاظِ إجراؤُهَا على حقائِقِهَا إلَّا عندَ قيامِ دلالةٍ صارفةٍ : فكذا ها هُنَا .

المسْـألـةُ الرابعةُ : ذهبَ أبو عليٍّ وأبو هاشمٍ : إلى أنَّ إرادةَ المـأمور بـهِ تؤثِّرُ في صيرورةِ صيغةِ **إفْعَلْ** أمراً . وهذاخـطأٌمن وجهين :

الأوَّلُ : أنَّ الآمريَّة لو كانت صفـةً للصيغةِ لكـانتْ إمَّا أنْ تكـونَ حاصلةً لمجموعِ الحروفِ ؛ وهو محالٌ ؛ لأنَّه لا وجودَ لذلكَ المجموعِ .

وَإما لأحادِها : فيلزمُ أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ من الحروفِ الّتي ائتلفت صيغةُ الأمرِ منها ، أمراً على الاستقلالِ ؛ وهو محال .

الثاني : أنَّ صيغةَ **إفْعَلْ** دالَّةٌ بالوضـعِ على معنىً ، وذلـك المعنَى هو إرادةُ المـأمورِ ، فـإذَا كانتْ الإرادَةُ نفسَ المـدلولِ : وجبَ أنْ لا تفيـدَ الصيغةُ الـدالّةُ عليهَا صفةً : قياساً على سائرِ المسميَّاتِ والأسماءِ .

المسألةُ الخامسةُ : قال جمهورُ المعتزلةِ : الآمِرُ يجبُ أن يكونَ أعلَى رتبةً من المأمورِ حتَّى يُسمَّى الطلبُ أمراً .

وقال أبو الحسينِ البصريُّ : المعتبر هوَ الاستعلاءُ ، لا العلوُّ .

وقالَ أصحابُنَا : لا يُعتبرُ العلوُّ ، ولا الاستعلاءُ .

لنا : قولُهُ تعالى حكايةً عنْ فـرعونَ أنَّـهُ قالَ لقـومِهِ : ﴿ **مَـاذَا تَأْمُرُونَ** ﴾ [الشعراء : ٣٥] مَعَ أنَّهُ كانَ أعلى رتبةً منهم .

وقال عمروُ بن العاصِ لمعاوية :

أَمَـرْتُـكَ أَمْـراً حَـازِمـاً فَعَصَيتَـني وَكَـانَ مِنَ الْتَـوفِيقِ قَتْـلُ ابنِ هَـاشِمِ

وقالَ دريدُ بن الصِّمَّةِ لنظرائِهِ ، ولمنْ هُمْ فوقَهُ :

أَمَـرْتُهُمْ أَمْـرِي بِمُـنْعَـرِجِ الـلِّوَى فَلَمْ يَسْتَبِيْنُـوا الرُّشْـدَ إلاَّ ضُحَى الغدِ

وقال حباب بن المنذر يخاطب يزيد بن المهلب أمير خراسان والعراق :

أَمَـرْتُـكَ أَمْـراً حَـازِمـاً فَعَصَيْتَـنِي فَـأَصْبَحْتَ مسلوبَ الإمـارَةِ نـادِمـاً

فهذه الوجوهُ دالّةٌ على أنَّ العلوَّ غيرُ معتبرٍ .

وَأَمَّا أنَّ الاستعلاء غيرُ معتبرٍ فلأنَّهُمْ يقولونَ : فلانٌ أمرَ فلاناً ، على وجهِ الرفقِ واللِّينِ .

نعم ، إذا بالغَ في التواضعِ يمتنعُ إطلاقُ الاسمِ عرفاً، وإنْ ثبتَ ذلكَ لغةً .

واحتجَّ المخالفُ على أنَّ العلوَّ معتبرٌ : بـأنَّهُ يُستَقْبَحُ في العرفِ أنْ يقولَ القائلُ : أمرتُ الأميرَ أو نهيتُهُ ، ولا يستقبحونَ أن يقالَ : سألتُهُ أو طلبتُ منهُ ولولا أنَّ الرتبةَ معتبرةٌ ، وإلاَّ لَمَا كانَ كذَلِكَ .

وَأَمَّا أَبُو الحسينِ فقالَ : اعتبارُ الاستعلاءِ أولَى منْ اعتبارِ العلوِّ ؛ لأنَّ مَنْ قالَ لِغَيرِهِ : إفْعَلْ على سبيلِ التضرُّعِ إِلَيْهِ لا يقالُ : إنَّهُ أَمَرَهُ ، وإنْ كانَ أعلَى رتبةً من المقولِ إليهِ .

ومن قالَ لغيرِهِ : افْعَلْ على سبيلِ الإستعلاءِ، لا على سبيلِ التذَلُّلِ يقالُ : إنَّهُ أمَرهُ وإنْ كانَ المقولُ لهُ أعلَى رتبةً منهُ ، ولهذَا يصفونَ مَنْ هذا سبيلُهُ بالجهلِ والحمقِ ؛ من حيثُ أمَرَ مَنْ هُوَ أعلَى رتبةً منهُ .

واعلمْ : أنَّ مدارَ هذَا الكلامِ على صحَّةِ الاستعلاء ، وأصحابُنَا يمنعونَ منه والله أعلمُ .

المسألةُ السادسةُ: لفظُ الأمرِ قَدْ يُقامُ مقامَ الخبرِ، وبالعكسِ : أَمَّا أنَّ الأمرَ قَدْ يُقامُ مقامَ الخبرِ فكما في قوله عليهِ الصلاةُ والسلامُ « إذا لم تَسْتَحِ فَأَصْنَعْ ما شِئْتَ » معناه : صنعتَ ما شئتَ .

وأمَّا أنَّ الخبرَ يقامُ مقامَ الأمرِ فكمَا في قولِهِ تعالى :

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ [البقرة : ٢٣] ، ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ ﴾ [البقرة : ٢٢٨] .

والسببُ في جوازِ هذَا المجازِ : أنَّ الأمرَ يدلُّ علَى وجودِ الفعلِ ، كما أنَّ الخبرَ يدلُّ عليهِ أيضاً : فبينَهُمَا مشابهةٌ من هذَا الوجهِ : فصحَّ المجازُ . وأيضاً : تجوزُ إقامةُ النهيِ مقامَ الخبرِ ، وبالعكسِ .

أمَّا الأوَّلُ فكقولِهِ عليه الصلاةُ والسلامُ : « لَا تُنْكَحُ اليتيمةُ حتَّى تُسْتَأْمَرَ » معناه لا تنكحوها إلى غاية استئمارِهَا .

وأمَّا الثاني فكقولِهِ صَلّى الله عليهِ وآلِهِ وسلّمَ : « لَا تُنْكِحُ المرأةُ المرأةَ ولا تُنكحُ المرأةُ نفسَها » ، وكما في قوله تعالى : ﴿ لا يَمَسُّهُ إلاَّ الْمُطَهَّرُوْنَ ﴾ [الواقعة : ٧٩] .

ووجهُ المجازِ : أنَّ النهيَ يدلُّ علَى عدمِ الفعلِ ، كما أن هَذَا الخبرَ يدلُّ على عدمِهِ ، فبينَهُمَا مشابهةٌ من هذَا الوجهِ . والله أعلمُ .

القسمُ الأوَّلُ في المباحثِ اللَّفظيَّةِ وفيهِ مسائلُ :

المسـألةُ الأُولى : قـالَ الأصوليُّـونَ : صيغةُ إفْعَـلْ مستعملةٌ في خمسةَ عشرَ وجهاً :

الأَوَّلُ : الإيجاب ، كقولِهِ تَعالَى : ﴿ أَقِيْمُوا الصَّلاَةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] .

الثاني : الندبُ ، كقولِهِ تعـالَى : ﴿ فَكَاتِبُـوهُمْ إنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً ﴾ ، [البقرة : ١٩٥] . ﴿ وَأَحْسِنُوْا ﴾ [النور : ٣٣] .

ويقربُ منهُ « التأديبُ » ، كقوله عليه الصلاةُ والسلامُ :

« كُـلْ مِمّا يَلِيْـكَ » ؛ فإنَّ الأدبَ منـدوبٌ إليهِ وإنْ كـانَ قـد جعلَهُ بعضُهُمْ قسماً مغايراً للمندوبِ .

الثـالثُ : الإرشـادُ ، كقـولِـهِ تَعَـالى : ﴿ وَاسْتَشْهِـدُوا شَهِيْـدَيْنِ ﴾ ، ﴿ فَاكْتُبُوهُ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] والفرق بينَ الندبِ والإرشادِ : أنَّ الندبَ لثـوابِ الآخرةِ ، والإرشادَ لمنـافعِ الـدنيَا ، فـإنه لا يَنْقصُ الثـوابُ بتركِ الاستشهـادِ في المُدايَناتِ ، ولا يزيَدُ بفعلِهِ .

الرابعُ : الإباحةُ كقولِهِ تعالَى: ﴿كُلوا واشْرَبُوا﴾ [الحاقة : ٢٤] .

الخامـس : التهديـدُ ، كقولـه تعالَى : ﴿ اعْمَلُوْا مَـا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت : ٤٠] . ﴿ وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ ﴾ [الإسراء : ٦٤] .

ويقربُ منهُ : الإِنذارُ ، كقولِهِ تعالَى : ﴿ قُلْ تَمَتَّعُوْا ﴾ ، [إبراهيم : ٣٠] . وإن كانُواْ قد جعلوهُ قسماً آخر

السادس الامتنانُ ، ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ الله ﴾ [النحل : ١١٤]

السابع : الإكرامُ ، ﴿ أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِيْنَ ﴾ [الحجر : ٤٦] .

الثامنُ : التسخيرُ كقوله : ﴿ كُوْنُوْا قِرَدَةً ﴾ [البقرة : ٦٥] .

التاسعُ : التعجيزُ : ﴿ فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ ﴾ [البقرة : ٢٣] .

العـاشرُ : الإهانةُ ، ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ العَزِيْزُ الكَـرِيْمُ ﴾ [الدخان : ٤٩] .

الحادي عشر : التسويةُ ، ﴿ اصْبِرُوْا أَوْ لَا تَصْبِرُواْ ﴾ [الطور : ١٦] .

الثاني عشر : الدعاءُ ، ﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي ﴾ [الأعراف : ١٥١] .

الثالث عشر : التمنِّي ، كقوله :

أَلا أَيُّها اللَّيلُ الطويلُ أَلا انجَلي

الرابع عشر : الاحتقارُ ، كقولِهِ : ﴿ أَلْقُواْ مَا أَنْتُم مُلْقُوْنَ ﴾ [الشعراء : ٤٣] .

الخامس عشر : التكوينُ ، كقوله : ﴿ كُنْ فَيَكُوْنُ ﴾ [يس : ٨٢] .

إذا عرفت هذا فنقولُ : اتَّفقُوا على أنَّ صيغة إِفْعَلْ ليستْ حقيقةً في جميعِ هذهِ الوجوهِ ؛ لأنَّ خصوصيةَ التسخيرِ ، والتعجيزِ ، والتسويـة ، غيرُ مستفـادةٍ من مجرَّدِ هذهِ الصيغةِ ، بلْ إنَّما تُفْهَمُ تلكَ من القرائنِ .

إنَّمـا الَّـذي وقـعَ الخـلافُ فيـهِ أمـورٌ خمسـةٌ : الـوجـوبُ ، والنـدبُ ، والإباحةُ ، والتنزيهُ ، والتحريمُ .

فمن الناسِ : مَنْ جعلَ هذِهِ الصيغةِ مشتركة بينَ هذهِ الخمسةِ . ومنهم : مَنْ جَعَلَهَا مشتركةً بينَ الوجوبِ ، والندبِ ، والإباحةِ ومِنْهُمْ : مَنْ جَعَلَهَا حقيقةً لأقلِّ المراتبِ وهو : الإباحَةُ . والحقُّ : أنَّها ليستْ حقيقةً في هذهِ الأمورِ .

لَنا : أنَّا نُدْرِكُ التفرقة في اللُّغاتِ كلِّها بينَ قولِهِ : **إفْعَلْ** وبينَ قولِهِ : **إنْ شئتَ فافعلْ ، وإنْ شئتَ لا تفعلْ** . حتَّى إذا قَدَّرْنَا انتفاءَ القرائِنِ كلِّها ، وقدَّرنَا هذِهِ الصيغةَ منقولةً على سبيلِ الحكايةِ عن ميِّتٍ أو غائبٍ ، لا في فعلٍ معيَّنٍ حتى يُتوهَّمَ فيهِ قرينةٌ دالّةٌ ، بلْ في الفعل مطلقاً : سبق إلى فهمنا اختلافُ معاني هذه الصيغ ، وعلمنَا قطعاً أنَّها ليستْ أسامِيَ مترادفةً على معنى واحدٍ .

كَمَا نُدْرِكُ التفرقةَ بينَ قولِهِم : **قامَ زيدٌ ، ويقومُ زيدٌ** ، في أنَّ الأوَّلَ للماضي ، والثانيَ للمستقبلِ . وإن كانَ قد يعبَّرُ عن الماضي بالمستقبلِ ، وبالعكسِ ؛ لقرائنَ تدلُّ عليهِ .

فكذلكَ مَيَّزُوا الأمرَ عن النهي ، فقالوا : **الأمرُ** : أنْ تقولَ : **إفْعَلْ والنهيُ** أن تقولَ : **لا تَفْعَلْ** : فهذا أمرٌ معلومٌ بالضرورةِ من اللُّغاتِ لا يشكِّكُنَا فيهِ إطلاقُهُ مع قرينةٍ : على الإباحةِ أو التهديدِ .

فإن قيلَ : تدَّعِي الفرقَ بينَ **إفْعَلْ** ، **ولا تفْعَلْ** في حقِّ مَنْ يَعتقدُ كونَ اللَّفظِ موضوعاً للكلِّ حقيقةً ، أو في حقِّ من لا يعتقدُ ذلكَ ؟! .

الأوَّلُ ممنوعٌ ، والثاني مُسَلَّمٌ .

بيانُهُ : أنَّ كلَّ من اعتقد كونَ هذِهِ اللّفظةَ موضوعةً لهذِهِ المعانِي فإنَّه يحصل في ذهنِهِ الاستواءُ .

أمَّا منْ لا يعتقدُ ذلكَ فإنَّهُ لَا يحصَلُ عنده الرجحانُ .

سَلّمْنَا الرجحانَ ؛ لكنْ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ ذَلك للعرفِ الطارىء ، لا في أصلِ الوضعِ ، كما في الألفاظِ العرفيَّةِ ؟!

سَلّمنَا أنَّ ما ذكرتَهُ يدلُّ على قولِكَ ، لكنَّهُ معارَضٌ بما يدلُّ على نقيضِهِ

وهُوَ : أنَّ الصيغةَ قد جاءتْ بمعنى التهديدِ ، والإباحةِ : والأصلُ في الكلامِ الحقيقةُ .

وَالجَوَابُ عنِ الأَوَّلِ : أنَّهُ مُكابرةٌ ؛ فإنَّا نعلمُ عند انتفاءِ كلِّ القرائنِ بأسرِها أنَّه يكونُ فهمُ الطلبِ من لفظِ **إفْعَلْ** راجحاً على فهمِ التهديدِ والإباحةِ .

وعن الثاني : أنَّ الأصلَ عدمُ التغييرِ .

وعن الثالثِ : أنَّكَ قدْ عرفتَ أنَّ المجازَ أولَى من الاشتراكِ ، ووجهُ المجازِ : أنَّ هذه الأمورَ الخمسةَ أعني : **الوجوبَ** ، **والندبَ** ، **والإباحةَ** ، **والتنزيهَ** ، **والتحريمَ** أضدادٌ ؛ وإطلاقُ اسمِ الضدِّ على الضدِّ أحدُ وجوهِ المجازِ . والله أعلم .

المسألة الثانيةُ : الحقُّ عندَنا : أنَّ لفظةَ **إفْعَلْ** حقيقةٌ في الترجيحِ المانعِ من النقيضِ وهو قَولُ أكثرِ الفقهاءِ والمتكلِّمين . وقال أبو هاشمٍ : إنَّه يفيدُ الندبَ .

ومنهم من قالَ : بالوقفِ ، وهم فرقٌ ثلاثٌ :

الفرقةُ الأولَى : الَّذِينَ يقولونَ : إنَّهُ حقيقةٌ في القدرِ المشتركِ بينَ الوجوبِ والندبِ وهو : ترجيحُ الفعلِ على التركِ ؛ ثمَّ : الوجوبُ يمتازُ عن الندبِ : بامتناعِ التركِ ، والندبُ ، يمتازُ عن الوجوبِ بجوازِ التركِ ، وليسَ في الصيغةِ إشعارٌ بهذينِ القيدينِ .

ويليقُ بمذهبِ هؤلاء أن يقولُوا : إنَّه يجبُ حملُهُ علَى الندبِ ؛ لأنَّ اللَّفظَ يفيدُ رجحانَ الفعلِ على التركِ ، وليسَ فيهِ ما يدلُّ على المنعِ من التركِ ، وقَدْ كانَ جوازُ التركِ معلوماً بحكمِ الاستصحابِ ، وإذا كانَ كذلكَ : كانَ جوازُ التركِ

بحكمِ الاستصحـابِ ، ورجحانُ الفعـلِ بدلالـةِ اللّفظِ . ولا معنى للنـدب إلاَّ ذلكَ .

الفـرقةُ الثـانيةُ : الّـذِينَ قالُـوا : إنَّ صيغَةَ **إفْعَـلْ** موضـوعـةٌ : للوجـوبِ والندبِ ، على سبيلِ الاشتراكِ اللفظِّي وهو : قولُ المرتَضى من الشيعةِ .

الفرقةُ الثـالثةُ : الّـذينَ قالُـوا : إنَّها حقيقةٌ إمَّـا في الوجـوبِ فقط ، أو في الندبِ فقطْ ، أو فيهمَا معـاً بالاشتـراكِ ؛ لكنَّا لا نـدرِي : ما هـوَ الحقُّ من هذِهِ الأقسامِ الثلاثةِ : فلا جرمَ توقفنَا في الكلِّ وهوَ : قولُ الغزاليِّ منَّا .

لنا وجوهٌ :

الـدليـلُ الأوَّلُ : التمسُّكُ بِقولِهِ تعالى لإبليسَ : ﴿ **مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُـدَ إِذْ أَمَرْتُكَ** ﴾ [الأعراف : ١٢] وليسَ المرادُ منهُ الاستفهامَ بـالاتِّفاقِ ، بـل الذمُّ ، فـإنَّه لا عـذرَ لهُ في الإخلالِ بالسجودِ بعدَ ورودِ الأمرِ هَذَا هوَ المفهومُ من قولِ السيِّدِ لعبدِهِ : **ما منعكَ من دخولِ الدارِ إذْ أمرْتُكَ** ؟ إذَا لم يكنْ مستفهماً ، ولو لم يكنْ الأمـرُ دالًّا على الوجوبِ لما ذمَّهُ الله تعالى علَى التركِ ، ولكانَ لإبليسَ أنْ يقولَ : إنَّـكَ ما ألزمتَني السجودَ .

فإنْ قلتَ : لعلَّ الأمرَ في تلكَ اللُّغةِ كـانَ يفيدُ الـوجوبَ فَلِمَ قلتُمْ إنَّـهُ في هذِهِ اللُّغَةِ للوجوبِ ؟! .

قلنَا : الظاهـرُ يقتضِي ترتيبَ الـذمِّ علَى مخـالفَةِ الأمـرِ ، فتخصيصُهُ بـأمرٍ خاصٍّ خلافُ الظاهرِ .

الـدليـلُ الثـاني : التمسُّـكُ بقـولِـهِ تعـالَى : ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُـوا لَا يَرْكَعُوْنَ** ﴾ [المـرسـلات : ٤٨] ذمّهُمْ عـلى أنَّهُمْ تـركُـوا فعـلَ مـا قيـلَ لهم : إفْعَلُوْهُ ، ولو كانَ الأمـرُ يفيدُ النـدبَ لما حسُنَ هـذا الكلامُ . كـما إذَا قيلَ لهم :

الأولَى أنْ تفعلوهُ ، ويجوزُ لكم تركُهُ ؛ فإنَّه ليسَ لَنَا أنْ نذمّهم على تركِهِ .

فإنْ قلتَ : إنَّما ذمّهم لا لأنَّهم تركُوا المأمورَ بهِ ، بَلْ لأَنَّهُمْ لم يعتقدُوا حقيقةَ الأمرِ . والدليلُ عليهِ : قولُهُ تعالَى : ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [المرسلات : ٤٧] .

وأيضاً : فصيغةُ **إفْعَلْ** قد تفيدُ الوجوبَ عندَ اقتِرانِ بعضِ القرائنِ بها ؛ فلعلّهُ تعالَى إنَّما ذمّهم ، لأنَّهُ كانَ قد وُجِدَتْ قرينةٌ دالّةٌ على الوجوبِ .

والجوابُ عنِ الأوَّلِ : أنَّ المكذِّبينَ في قَولِهِ : ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [المرسلات : ٤٧] ، إمَّا أنْ يكونُوا هُمُ الَّذِينَ تركُوا الركوعَ لَمَّا قيلَ لهم : **اركعوا** ، أو غيرُهُمْ .

فإنْ كانَ الأوَّلَ : جازَ أنْ يستحقُّوا الذمَّ بتركِ الركوعِ ، والويلَ بسببِ التكذيبِ ؛ فإنَّ عندنا الكافرَ كما يستحقُّ العقابَ بتركِ الإيمانِ ، يستحقُّ الذمَّ والعقابَ أيضاً بتركِ العباداتِ .

وإنْ كانَ الثانيَ : لَمْ يكُنْ إثباتُ الويلِ لإنسانٍ بسببِ التكذيبِ منافياً ثبوتَ الذمِّ لإنسانٍ آخرَ بسببِ تركِ المأمورِ بِهِ .

وعن الثاني : أنَّهُ تعالى إنَّما ذَمَّهُم لمجرَّدِ أنَّهم تركُوا الركوعَ لَمَّا قيلَ لهُمْ : ﴿ ارْكَعُواْ ﴾ فدلَّ علَى أنَّ منشأَ الذمِّ هذا القدرُ ، لا القرينةُ .

الدليلُ الثالثُ : لوَ لَمْ يكنْ الأمرُ ملزماً للفعل لَمَا كانَ إلزامُ الأمرِ سبباً للزومِ المأمورِ بِهِ ، لكنَّهُ سببٌ للزومِ المأمورِ بِهِ : فوجبَ أنْ يكونَ الأمرُ ملزماً للفعلِ .

بيانُ الشرطيَّةِ : أنَّ بتقدير أنْ لا يكونَ الأمرُ ملزماً للفعل كانَ إلزامُ الأمرِ

إلزاماً لشيءٍ ، وذلكَ الشيءُ لا يُوجبُ فعلَ المأمورِ بِهِ : فوجبَ أنْ لا يكونَ هـذَا القدرُ سبباً للزوم المأمورِ بهِ .

وبيانُ أنَّ إلزامَ الأمر سببٌ للزومِ المأمـورِ بهِ ، قـولُهُ تعـالى : ﴿ **وَمَا كَـانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى الله وَرَسُوْلُهُ أَمْرَاً أَنْ يَكُـوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْـرِهِمْ** ﴾ [الأحزاب : ٣٦] .

والقضاءُ هو : **الإلـزامُ** ؛ فقولـه تعالى : ﴿ **إِذَا قَضَى الله وَرَسُـوْلُهُ أَمْـراً** ﴾ معناه : إذا ألزم الله ورسولُهُ أمراً فإنَّهُ لا خيرةَ للمؤمنين في المأمور به .

ويجبُ ها هنا حملُ لفظِ الأمرِ على المأمـورِ بِهِ ، إذْ لَـوْ أجرينـاهُ على ظـاهرِهِ لصارَ المعنَى أنَّهُ لا خيرةَ للمؤمنينَ في صفةِ الله تعالى وذلكَ كلامٌ غيرُ مفيدٍ .

وإذَا تعـذَّرَ حملُهُ على نفسِ الأمـرِ : وجبَ حملُهُ على المـأمورِ بـهِ ، فيصـيرُ التقديرُ : أنَّ اللّهَ تعالَى إذَا ألزَمَ المكلَّفَ أمراً فإنَّهُ لا خيرةَ لهُ في المأمـورِ بهِ . وإذا انتفـتْ الخيرةُ بقَي : إمَّـا الحظرُ ، وإمَّـا الوجـوبُ ، والحظرُ منتفٍ بـالإجماعِ : فتعيَّنَ الوجوبُ .

فإنْ قيلَ : القضـاءُ هوَ : الإلـزامُ . والأمر قـد يردُ بمعنَى شيء ، فقـولُهُ : ﴿ **إِذَا قَضَىٰ الله وَرَسُولُهُ أَمْرَاً** ﴾ [الأحزاب : ٣٦] . أي : إذَا ألزمَ الله ورسولُهُ شيئاً .

ونحنُ نعترفُ بأنَّ اللّهَ تعالى إذَا ألزَمَنَا شيئاً فإنَّهُ يكونُ واجباً علينَا ، ولكنْ لِمَ قلتَ : إنَّـهُ بمجرَّدِ أنْ يـأمُرنـا بالشيءِ فقـدْ ألزَمَنَـا ؟! فإنَّ ذلـكَ عـينُ المتنـازَعِ فيه !! .

والجواب : قد بيَّنَّـا أنَّ لفظَ الأمرِ حقيقـةٌ في القولِ المخصـوصِ ، وليسَ حقيقة في الشيء : دفعاً للاشتراكِ . ولا ضرورةَ ها هنا في صرفِهِ عن ظاهِرِهِ .

إذا ثبتَ هذَا فقولُهُ : ﴿ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا ﴾ معناه : إذَا ألزمَ الله أمراً ، وإلزامُ الأمرِ هوَ : توجيهُهُ على المكلَّفِ شاءَ أمْ أبَىٰ .

وإلزامُ الأمرِ غيرُ إلزامِ المأمورِ بِهِ ؛ فإنَّ القاضيَ إذَا قضى بإباحةِ شيءٍ فقدْ ثبت إلزامُ الحكمِ ، ولوْ لَمْ يثبتْ ، المحكومُ بهِ فكذا ها هُنَا : إلزامُ الأمرِ عبارةٌ : عن توجيههِ على المكلَّفِ ، والقطعُ بوقوعِ ذلكَ الأمرِ .

ثمَّ ، الأمرُ إنْ لَمْ يقتضِ الوجوبَ لم يكنْ إلزامُ الأمرِ إلزاماً للمأمورِ بهِ ، وإنْ كان مقتضِياً للوجوبِ فهوَ الَّذِي قلناهُ .

الدليلُ الرابع : تاركُ ما أمرَ الله أو رسولُهُ بهِ مُخالفٌ لذلكَ الأمرِ ، ومخالفُ ذلكَ الأمرِ مستحقٌّ للعقابِ : فتاركُ ما أمَرَ الله أو رسولُهُ بِهِ مستحقٌّ للعقابِ ، ولا معنَى لقولِنَا : الأمرُ للوجوبِ ، إلاَّ ذلكَ .

وإنَّما قلنَا : إنَّ تاركَ ما أمرَ اللَّهُ أوْ رسولُهُ بِهِ مُخالفٌ لذلكَ الأمرِ ؛ لأنَّ موافقةَ الأمرِ عبارةٌ : عن الإتيانِ بمقتضاهُ ، والمخالفةُ ضدُّ الموافقةِ : فكانتْ مخالفةُ الأمرِ عبارةً : عنِ الإخلالِ بمقتضاهُ فثبت : أنَّ تاركَ ما أمرَ الله أو رسولُهُ به مخالفٌ لذلكَ الأمرِ .

وإنَّما قلنَا : إنَّ مخالفَ ذلك الأمرِ يستحقُّ العقابَ ؛ لقولِهِ تعالَى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور : ٦٣] ، أمرَ مخالفَ هذَا الأمرِ بالحذرِ عن العذابِ والأمرُ بالحذرِ عن العذابِ إنَّما يكونُ بعدَ قيامِ المقتضِي لنزولِ العذابِ : فدلَّ على أنَّ مخالفَ أمرِ الله أو أمرِ رسولِهِ قد وُجِدَ في حقه ما يقتضِي نزولَ العذابِ بهِ .

فإن قيلَ : لا نسلِّمُ أنَّ تاركَ المأمورِ بهِ مخالفٌ للأمرِ .

قولُهُ : موافقةُ الأمرِ عبارةٌ : عن الإتيانِ بمقتضاهُ .

قلنا : لا نسلِّمُ أنَّ موافقةَ الأمرِ عبـارةٌ عن الإتيانِ بمقتضـاهُ ، وما الـدليلُ عليه؟ .

ثمَّ : إنَّا نفسِّرُ **موافقةَ الأمرِ** بتفسيرين آخرينِ .

أحدهما : أنَّ **موافقةَ الأمرِ** عبارةٌ : عن الإتيانِ بما يقتضِيه الأمرُ على الوجهِ الذي يقتضِيهِ الأمرُ ؛ فإنَّ الأمرَ لو اقتضاهُ على سبيلِ الندبِ ، وأنتَ تأتِي بهِ علَى سبيلِ الوجوبِ : كانَ هذَا مخالفةً للأمرِ .

وثانيهما : أنَّ **موافقةَ الأمرِ** عبارةٌ : عن الاعتـرافِ بكونِ ذلـكَ الأمر حقّاً، واجبَ القبولِ ، ومخالفتَهُ عبارةٌ : عن إنكارِ كونهِ حقّاً واجبَ القبولِ .

سلَّمنـا : أنَّ مـا ذكـرتُمْ يـدلُّ عـلى أنَّ مخـالفـةَ الأمـرِ عبـارةٌ : عن تـركِ مقتضاهُ ، لكن ها هنا ما يدلُّ علَى أنَّه ليسَ كذلكَ .

فإنَّه لو كانَ تركُ المأمورِ بهِ عبارةً عنْ مخالفةِ الأمرِ لكانَ تركُ المندوبِ مخالفةً لأمر اللّهِ تعالى وذلكَ باطلٌ ؛ لأنَّ وصفَ الإنسانَ بأنَّهُ مخالفٌ لأمرِ الله تعالى اسمُ ذمٍّ : فلا يجوزُ اطلاقُهُ على تاركِ المندوبِ .

سلمنـا : أنَّ تاركَ المنـدوبِ مخالفٌ لـلأمرِ ، فَلِمَ قلتَ : إنَّ مخـالفَ الأمرِ مستحقٌ للعقابِ ؟

أمَّا قولُهُ تعالَى : ﴿ **فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ أَمْـرِهِ** ﴾ [النور : ٦٣] . الآية .

قلنـا : لا نسلِّمُ أنَّ هذهِ الآيـةَ دالّةٌ عـلى أمرِ منْ يكـونُ مخـالفـاً لـلأمـرِ : بالحذرِ ، بلْ هِيَ دالّةٌ على الأمرِ بالحذرِ عن مخالفِ الأمرِ . فَلِمَ لا يجوزُ أنْ تكونَ كذلكَ ؟

سلَّمْنَا ذلكَ ، ولكنَّها دالّةٌ على أنَّ المخالفَ عنِ الأمرِ : يلزمهُ الحذرُ .

فَلِمَ قلتَ : إنَّ مخالفَ الأمرِ يلزمُهُ الحذرُ ؟ .

فإن قلتَ : لفظةُ عَنْ صلةٌ زائدةٌ . قلت : الأصلُ في الكلامِ الاعتبارُ لا سيَّما في كلامِ الله تعالى : فلا يكونُ زائداً .

سلَّمنا دلالةَ الآية : على أنَّ مخالفَ الأمرِ مأمورٌ بالحذرِ عن العذاب فَلِمَ قلتَ : يجب عليهِ الحذرُ عن العذاب ؟ .

أقصى ما في البابِ أنَّه : وردَ الأمرُ بهِ ، لكنْ لِمَ قلتَ : إنَّ الأمرَ للوجوبِ ؟ فإنّ ذلكَ أول المسألةِ !!

فإنْ قلتَ : هبْ أنَّهُ لا يدلُّ علىَ وجوبِ الحذرِ ، لكنْ لا بدَّ وأن يدلَّ على حسنِ الحذرِ ، وحسنُ الحذرِ : إنَّما يكونُ بعدَ قيامِ المقتضِي لنزولِ العذابِ !! .

قلتُ : لا نسلِّمُ أنَّ حسنَ الحذرِ مشروطٌ بقيامِ ما يقتضِي نزولَ العذابِ ، بل الحذرُ يحسُنُ . عندَ احتمالِ نزولِ العذابِ .

وعندنَا : مجرَّدُ الاحتمالِ قائمٌ ؛ لأنَّ هذِهِ المسألة اجتهاديَّةٌ ، لا قطعيَّةٌ سلَّمْنَا دَلالةَ الآيةِ على قيامِ ما يقتضِي نزولَ العذابِ ، لكنْ لا في كلِّ أمرٍ ، بلْ في أمرٍ واحدٍ ، لأنَّ قولَهُ عن أمرِهِ لا يفيدُ إلَّا أمراً واحداً .

وعندنا : أنَّ أمراً واحداً يفيدُ الوجوبَ ، فلمَ قلتَ : إنَّ كلَّ أمرٍ كذلكَ ؟! .

سلَّمنَا أنَّ كلَّ أمرٍ كذلِكَ ، لكنَّ الضميرَ في قولِهِ : عَنْ أَمْرِهِ ، يُحْتَمَلُ عودُهُ إلى الله تعالى ، وعودُهُ إلى رسولِهِ : فالآيةُ لا تدلُّ على أنَّ الأمرَ للوجوبِ

إلا في حقِّ أحدِهِمَا ، فَلِمَ قلتَ : إنَّه في حقِّ الآخرِ كذلكَ ؟ .

والجـواب : قـولُـهُ : لم قلتَ : إنَّ مـوافقـةَ الأمـرِ عبـارةٌ : عن الإتيـانِ بمقتضاهُ ؟ قلنا : الدليلُ عليهِ : أنَّ العبدَ إذا امتثـلَ أمرَ السيِّـد حسُنَ أنْ يقالَ : هذا العبدُ موافقٌ للسيِّدِ ، ويجري على وفقِ أمرهِ : ولَوْ لَمْ يمتَثِلْ أمرهُ ، يقالُ : إنَّه ما وافَقهُ ، بل خالَفهُ ؛ وحُسْنُ هذا الإطلاقِ من أهلِ اللّغةِ معلومٌ بالضـرورةِ . فثبتَ أنَّ **موافقةَ الأمرِ** عبارةٌ : عن الإتيانِ بمقتضاه .

قولُهُ : المـوافقةُ عبـارةٌ : عن الإتيانِ بِمَـا يقتضيهِ الأمـرُ علَى الـوجه الـذِي يقتضيهِ الأمرُ .

قلنَا : لَمَّا سلّمتُمْ أنَّ موافقةَ الأمـرِ لا تحصَلُ إلَّا عنـدَ الإتيانِ بمقتَضى الأمـرِ فنقولُ : لا شكَّ أنَّ مقتَضى الأمـرِ هوَ الفعـلُ ؛ لأنَّ قولَـهُ إفْعَلْ لا يـدلُّ إلا على اقتضـاءِ الفعل ، فإذَا لمْ يُوجدْ الفعلُ : لمْ يُوجَدْ مقتَضى الأمرِ وإذالمْ يُـوجَدْ مقتَضى الأمـرِ لمْ تُـوجَـدْ المـوافقـةُ ، وإذَا لم توجدْ موافقةُ الأمرِ : حصلتْ مخالفتُهُ ؛ لأنَّهُ ليسَ بـينَ الموافقـةِ والمخالفـةِ واسطةٌ .

قولُهُ : الموافقةُ عبارةٌ : عن اعتقادِ كونِ ذلكَ الأمرِ حقّاً واجبَ القبولِ .

قلنَا : هذَا لا يكونُ موافقـةً للأمـرِ ، بلْ مـوافقةً للدليـلِ الدالِّ عـلى أن ذلك الأمرَ حقٌّ ؛ فإنَّ موافقةَ الشيءِ عبارةٌ : عمَّا يستلزمُ تقريرَ مقتضاهُ ، فإذا دلَّ الدليلُ على حقِّيةِ الأمرِ ، : كانَ الاعتـرافُ بحقِّيَّتهُ مستلزمـاً تقريـرَ مقتضَى ذلك الدليلِ .

أمَّا الأمرُ فَلَمَّا اقتَضى دخولَ ذلكَ الفعلِ في الوجودِ كانتْ موافقتُهُ عبـارةً : عمَّا تقرَّرَ دخولُهُ في الوجودِ ، وإدخالُهُ في الوجودِ يقرِّرُ دخولَـهُ في الوجـودِ فكانتْ موافقةُ الأمرِ عبارةً : عن فعلِ مقتضَاه .

قوله : لوْ كانتْ مخالفةُ الأمرِ عبارة : عن ترك المأمور به لَكنَّا إذَا تركنَا المندوبَ فقد خالفنَا الأمرَ .

قلنا : هذا الإلزامُ إنَّما يصحُّ : لو كانَ المندوبُ مأموراً بِهِ ؛ وإنَّما يكونُ المندوبُ مأموراً بِهِ لو ثبتَ أنَّ الأمرَ ليسَ للوجوبِ ؛ وهذا عينُ المتنازعِ فيهِ .

قولهُ : **لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ قولُهُ تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾** [النور : ٦٣] **أمراً بالحذرِ عن المخالفِ ، لا أمراً للمخالفِ بالحذرِ ؟**

قلنا : الدليلُ عليهِ وجوهٌ :

أحدُها : أنَّ النحويِّيْنَ اتَّفقُوا على أنَّ تعلُّقَ الفعلِ بفاعلِهِ أقوَى مِن تعلُّقهِ بمفعولِهِ ؛ فلو جعلناهُ أمراً للمخالِفِ بالحذرِ لكنَّا قد أسندنَا الفعلَ إلى الفاعلِ ، ولو جعلناهُ أمراً بالحذرِ عن المخالفِ لكنَّا قد أسندنَا الفعلَ إلى المفعولِ فيكونُ الأوَّلُ أولى .

وثانيهَا : لو جعلناهُ أمراً بالحذرِ عن المخالفِ لم يتعيَّنْ المأمورُ به .

فإنْ قلتَ : المأمورُ بهِ هو ما تقدَّمَ ، وهو قوله : **﴿ الَّذِيْنَ يَتَسَلَّلُوْنَ مِنْكُمْ لِوَاذاً ﴾** [النور : ٦٣] .

قلت : المتسلِّلون منهم لِواذاً هم : الّذِينَ خالفُوا ، فلو أُمِرُوا بالحذرِ عن المخالفِ لكانُوا قد أُمِرُوا بالحذر عن أنفسهِم : وهو لا يجوز .

وثالثُها : أنَّا لو جعلناهُ أمراً بالحذَرِ عن المخالِفِ ، لصار التقديرُ : **فليحذرِ المتسلِّلُونَ لواذاً عن الّذِينَ يخالفونَ أمرَهُ** ؛ وحينئذ : يبقى قوله : **﴿ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾** [النور : ٦٣] .

ضائعـاً ؛ لأنَّ الحـذرَ ليسَ فعلاً يتعدَّى إلى مفعولين .

قـوله : الآيـةُ دالّةٌ عـلى وجوبِ الحـذرِ عمَّن خالفَ عن الأمـرِ ، لا عمَّن خالفَ الأمرَ .

قلنا : قالَ النحاةُ : كلمةُ عَنْ للبعـدِ والمجاوزةِ ؛ يقـالُ : **جلسَ عن يمينِهِ** أي : متراخياً عن بدنهِ في المكانِ الّذِي بحيالِ يمينِهِ ، فلما كـانتْ مخالفـةُ أمرِ الله تعالى بعداً عن أمرِ الله تعالى : لا جرمَ ذكَرهُ بلفظِ عَنْ .

قولهُ : **لِمَ قلتَ : إن قولَهُ تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ ﴾ : يدلُّ على وجوبِ الحذرِ عن العذابِ ؟** .

قلنَـا : لا ندَّعي وجـوبَ الحذرِ عن العقـابِ ، ولكنَّه لا أقـلّ منْ أنْ يدلَّ على جوازِ الحذرِ ، وجوازُ الحذرِ عن الشيءِ مشروطٌ بوجودِ مـا يقتضِي وقوعَـه ؛ لأنَّهُ لَوْ لَمْ يُوْجَدْ المقتضِي لوقوعِهِ لكانَ الحَذر عنهُ حذراً عمَّا لَمْ يُوْجَدْ ، ولم يـوْجَـدْ المقتضي لوقوعِهِ . وذلكَ سفهٌ وعبثٌ : فلا يجوزُ ورودُ الأمرِ بِهِ .

قـوله : دلّتْ الآيـةُ على أنَّ مخـالفَ أمرِ الله يستحقُّ العقـابَ ، أو علَى أنَّ مخالفَ كلِّ أمرٍ يستحقُّ العقابَ ؟ .

قلنا : دلّتْ على الثاني لوجوهٍ :

الأوَّل : أنَّهُ يجوزُ استثناءُ كلِّ واحدٍ من أنواعِ المخالفاتِ نحـو أنْ يقولَ : فليحذرِ الّذينَ يخالفونَ عن أمرهِ إلاَّ مخالفـةَ الأمرِ الفـلانيِّ ، والاستثناءُ يُخـرجُ من الكلامِ ما لولاهُ لدخلَ فيهِ وذلك يفيد العموم .

الثـاني : أنَّه تعـالى رتَّبَ استحقاقَ العقـاب على مخـالفةِ الأمـرِ ، وتـرتيبُ الحكمِ على الوصفِ مشعرٌ بالعليَّة .

الثـالث : أنَّهُ لَمَّا ثبتَ أنَّ مخالفَ الأمـرِ في بعضِ الصورِ يستحقُّ العقـابَ فنقول : إنَّما استحقَّ العقـابَ ، لأنَّ مخالفـةَ الأمرِ تقتضِي عـدمَ المبالاةِ بالأمـرِ ؛ وذلكَ يناسبُهُ الزجرُ ؛ وهذَا المعنَى قائمٌ في كلِّ المخالفاتِ : فوجبَ ترتُّبُ العقابِ على الكلِّ .

قولُهُ : هَـبْ أنَّ أمرَ الله ، أو أمرَ رسولِهِ للوجوب فَلِمَ قُلْتُمْ : إنَّ أمرَ الآخرِ كذلِكَ ؟ .

قلنا : لأنَّهُ لا قائلَ بالفرقِ .

الدليل الخامس : تاركُ المأمورِ بهِ عاصٍ ، وكلُّ عاصٍ يستحقُّ العقابَ : فتاركُ المأمورِ به يستحقُّ العقابَ ؛ ولا معنى للوجوب إلا ذلك .

بيانُ الأوَّلِ : قوله تعالى : ﴿ **وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا** ﴾ [الكهف : ٦٩] ، ﴿ **أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي** ﴾ [طـه : ٩٣] ، ﴿ **لَا يَعْصُوْنَ الله مَا أَمَرَهُمْ** ﴾ [التحريم : ٩] .

بيان الثاني : قوله تعـالى : ﴿ **وَمَنْ يَعْصِ الله وَرَسُوْلَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهُ ، يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا** ﴾ [النساء : ١٤] .

فإنْ قيلَ : لا نسلِّمُ أنَّ تاركَ المأمورِ بِهِ عاصٍ ، وبيانُهُ من وجوهٍ :

الأول : قوله تعالى : ﴿ **لَا يَعْصُوْنَ الله مَا أَمَرَهُمْ وَيفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ** ﴾ [التحـريم : ٩] فلو كانَ العصيـانُ عبارةً : عن تـركِ المـأمـورِ بـهِ لكـانَ معنَى قولِهِ : ﴿ **لَا يَعْصُونَ الله مَا أَمَرَهُمْ** ﴾ أنَّهم يفعلون ما يؤمرون به . فكان قوله : ﴿ **وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** ﴾ تكرارًا .

الثاني: أجمعَ المسلمونَ على أنَّ الأمرَ قد يكونَ أمرَ إيجابٍ، وقد يكـونُ أمرَ

استحبـابٍ ، وتاركُ المنـدوبِ غيرُ عـاصٍ ، وإلَّا لاستحقَّ النارَ ؛ لما ذكرتُمُـوْهُ : فعلمنَا أنَّ المعصيةَ ليستْ عبارةً عن تركِ المأمورِ بهِ .

سلَّمنَـا أنَّ المعصيةَ عبـارةٌ عنْ تركِ المـأمورِ بـهِ ، لكنْ إذا كانَ الأمـرُ أمـرَ إيجابٍ أو مطلقاً ؟

الأول : مسلّمٌ ، والثاني : ممنوعٌ .

بيانه : أنَّ قولَهُ تعالى : ﴿ لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ ﴾ [التحريم : ٩] ، حكايةُ حالٍ ؛ فيكفي في تحقيقها تنزيلُها على صورةٍ واحـدةٍ . فلعلَّ ذلـكَ الأمرَ كانَ أمرَ إيجابٍ : فلا جرم كانَ تركُهُ معصيةً .

سلَّمنَا أنَّ تاركَ المأمورِ بهِ عاصٍ مطلقاً فَلِمَ قلتَ : إنَّ العـاصيَ يستحقُّ العقابَ ، والآيةُ المذكورةُ مختصَّةٌ بالكفَّارِ ، لقرينةِ الخلودِ ؟ .

والجوابُ ، قد بيَّنَا : أنَّ تاركَ المأمورِ بهِ عاصٍ .

قولُهُ : **لو كانَ كذلكَ لكانَ قولُهُ : ﴿ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ تكراراً .**

قلنـا : لا نسلِّمُ ، بـلْ معنَى الآيـةِ واللهُ أعلم : ﴿ لَا يَعْصُـونَ اللهَ مَـا أَمَرَهُمْ ﴾ بهِ في الماضي ، ﴿ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ﴾ به في المستقبل .

قولُهُ : **الأمرُ قد يكونُ أمرَ استحبابٍ .**

قلنـا : لا نسلِّمُ كـونَ المستَحَبِّ مـأمـوراً بـهِ حقيقـةً، بـلْ مجـازاً ، لأنَّ الاستحبابَ لازمٌ للوجوبِ ، واطلاقُ اسمِ السببِ على المسبِّبِ جائزٌ .

فإن قلتَ : ليسَ الحكمُ بكونِ هذهِ الصيغةِ للوجوبِ محافـظةً علَى عمـومِ قـولِهِ : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ ﴾ [النسـاء : ١٤] . أولى من القولِ بـأنَّ المستحبَّ مأمورٌ بِهِ : محافظة على صيغِ الأوامرِ الواردةِ في المندوباتِ .

قلتُ : بَلْ ما ذكرناهُ أولى للاحتياطِ ، ولأنَّـا لو حملنـاهُ على الـوجوبِ . لكانَ أصلُ الترجيح داخلًا فيه ؛ فيكونُ لازماً للمسمَّى : فيجـوزُ جعلُهُ مجازاً في أصلِ الترجيحِ .

أمَّا لو جعلنَاهُ لأصلِ الترجيحِ لم يكنْ الوجوبُ لازماً له : فلا يمكن جعلُهُ مجازاً عن الوجوبِ : فكانَ الأوَّلُ أولى .

قولُهُ : هذهِ الآيةُ حكايةُ حالٍ .

قلنـا : اللَّهُ تعـالى رتَّبَ اسمَ المعصيـةِ عـلى مخـالفـةِ الأمـرِ فيكـونُ المقتضي لاستحقاقِ هذَا الاسمِ هذا المعنَى : فيعمُّ الاسمُ لعمومِ ما يقتضِي استحقاقَهُ .

قولُهُ : الآيةُ مختصَّةٌ بالكفارِ بقرينةِ الخلودِ .

قلنا الخلودُ هوَ : المكثُ الطويلُ لا الدائمُ . والله أعلَمُ .

واعلم : أنَّ هذَا الدليلَ قد يُقرَّرُ على وجهٍ آخرَ فيقالُ :

إنَّمـا قلنَا : إنَّ تـاركَ المأمـورِ به عـاصٍ ؛ لأنَّ بنـاءَ لفـظةِ العصيـان عـلى الامتناع ؛ ولذلكَ سُمِّيتْ العصَا عصا ؛ لأنَّه يُمتنعُ بها ، وتُسمَّى الجمـاعةُ عصـا يقالُ : شقَقْتَ عصَا المسلمينَ أي : جماعتهم ؛ لأنَّها يُمتنع بكثرتِهَا .

وهـذَا كلامٌ مستعصٍ عـلى الحفظِ أي : ممتنعٌ ، وهـذا الحطبُ مستعصٍ على الكسرِ .

وقـال عليه الصـلاة والسلام : « لَـوْلَا أَنَّا نَعْصي الله لَمَـا عَصَانَـا » أي : لم يمتنعْ عن إجابتِنَا .

فثبتَ : أنَّ العصيانَ عبارة : عنِ الامتناعِ عمَّا يقتضيـهِ الشيءُ ، وإذا كانَ

لفظُ إفْعَلْ مقتضياً للفعلِ كانَ عدمُ الإتيانِ بهِ والامتناعُ منهُ عصياناً ، لا محالةَ .
وإنَّما قلنا : إنَّ تسميةَ تاركِ المأمورِ بـهِ بالعـاصي ، تدلُّ عـلى أنَّ الأمرَ للوجـوبِ لوجهينِ :

أحدهما : أنَّ الإنسانَ إنَّما يكونُ عاصياً للأمـر ، وللآمـر إذَا أقدمَ عـلَى ما يحظُرُهُ الآمرُ ، ويمنعُ منهُ . ألا ترى أنَّ الله تعالى لو أوجبَ علينا فعـلاً فَلَمْ نفعلْهُ لكنَّا عصاةً ، ولو ندبَنَـا إليهِ ، فقـال : الأولى أن تفعلوهُ ، ولكمْ أن لا تفعلوهُ . فلم نفعلْهُ : لم نكنْ عصاةً .

ولهذا يُوصفُ تاركُ الواجبِ بأنَّه عاصٍ لله تعالَى ولا يُوصفُ تاركُ النوافلِ بذلِكَ .

الثاني : أنَّ العاصيَ للقـولِ مُقدِمٌ عـلى مخالفتِـهِ ، وتركِ مـوافقتِهِ : فليسَ تخلو مخـالفتُهُ إمَّـا أنْ تكونَ بـالإقدامِ عـلى ما يمنـعُ منهُ الأمـرُ فقطْ ، أو قدْ تَثْبُتُ بالإقدام على ما لا يتعرَّضُ لهُ الأمرُ بمنعٍ ولا إيجابٍ .

وهذا الثاني باطلٌ ؛ لأنَّا لو كُنَّا عصاةً للأمرِ بفعلٍ ما لم نُمْنَعْ منهُ لوجبَ إذَا أمرنَا الله بـالصلاة غـداً فتصَدَّقْنَـا اليوم أنْ نكـونَ عصاةً لـذلكَ الأمـرِ بتصدُّقِنَـا اليوم : فبانَ أنَّ مخالفةَ الأمرِ إنَّما تثبتُ بالإقدامِ على ما يمنعُ منهُ ، فإذا كانَ تـاركُ ما أُمِرَ بـه عاصياً للأمـرِ ، والعاصي لـلأمرِ هـو : المقدِمُ عـلى مخالفـةِ مقتضاهُ ؛ فالمقدمُ على مخالفةِ مقتضاهُ مقدِمٌ على ما يحظُرُه الآمرُ ، ويمنعُ منـهُ : ثبتَ أنَّ تركَ المأمورِ بهِ يحظُرهُ الأمرُ ويمنعُ منهُ . وهذا هوَ : معنَى الوجوبِ .

الدَليلُ السادسُ : أنَّهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ دَعَا أبَا سعيدٍ الخـدريَّ : فلمْ يجبْهُ ؛ لأنَّهُ كـانَ في الصلاةِ ، فقـالَ : ما منعَـكَ أن تستجيبَ وقد سمعتَ قـولَهُ تعـالى : ﴿ يَا أَيُّهَـا الَّذِيْنَ آمَنُـوا اسْتَجِيْبُوا للّهِ ولِلْرَسُـوْلِ ﴾ [الأنفـال: ٢٤].

فذمّه على تركِ الاستجابةِ عندَ مجرَّدِ ورودِ الأمرِ ، فلو لا أنَّ مجرَّدَ الأمرِ للوجوبِ ، وإلاَّ لَمّا جازَ ذلكَ .

فإنْ قيلَ : هذا خبرُ واحدٍ ؛ فلا يجوزُ التمسُّكُ به في مسألةٍ علميَّةٍ .

وأيضاً : فالنبيُّ صلى الله عليه وآله وسلَّمَ ما ذمّهُ ، ولكنَّه أرادَ أن يبيِّنَ له : أنَّ دعاءَهُ صلّى اللَّهُ عليهِ وآلهِ وسلّمَ مخالفٌ لدعاءِ غيرِهِ .

والجواب عن الأوّلِ : أنَّا بيَّنَّا أنَّ المباحثَ اللّفظيَّة لا يُرجى فيها اليقينُ ، وهذه المسألةُ وإن لم تكن في نفسها عمليَّة لكنَّها وسيلةٌ إلى العملِ ، فيجوزُ التمسُّكُ فيهَا بالظنِّ ؛ لأنَّه لا فرقَ في العقل بينَ أنْ يحصلَ ظنُّ الحكمِ وبينَ أن يحصَلَ العلمُ بوجودِ ما يقتضي ظنَّ الحكمِ في جوازِ التمسُّكِ بهِمَا في العمليَّاتِ .

وعن الثاني : أنَّ بتقديرِ أنْ لا يدلَّ الأمرُ علَى الوجوبِ يكونُ المانعُ من الإجابةِ قائماً ، وهُوَ : الصلاةُ ، فإنَّها تحرِّمُ الكَلامَ ، وإذَا كانَ المانعُ الظاهرُ قائماً : لم يجزْ من الرسولِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ أن يسألَ عن المانعِ ، بَلَى إذَا كانَ قولُهُ تعالى : ﴿ **استَجِيْبُوا لله ولِلْرّسُوْل إِذَا دَعَاكُمْ** ﴾ [الأنفال : ٢٤] ، يفيدُ الوجوبَ فحينئذ : يصحُّ السؤالُ .

وأيضاً : فظاهرُ الكلام يقتضِي اللّومَ وهوَ في معنَى الاخبارِ عنْ نفي العذرِ ، وذلكَ لا يكونُ إلاَّ والأمرُ للوجوبِ .

الدليلُ السابعُ : هوَ قوله : عليه الصلاةُ والسلامُ : « لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَىٰ أُمَّتِي لأَمرْتُهُمْ بِالسِّوَاكَ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ » .

وكلمةُ **لولا** تُفيدُ : انتفاءَ الشيءِ لوجودِ غيرهِ ؛ فها هنا تُفيدُ : انتفاءَ الأمرِ لوجودِ المشقَّةِ . فهذا الخبرُ يدلُّ: عَلى أنَّه لم يُوجدْ الأمرُ بالسواكِ عندَ كلِّ

صلاةٍ ، والإجماعُ قـائمٌ علَى أنَّ ذلـكَ مندوبٌ ، فلو كـانَ المندوبُ مـأمورا بـهِ : لكانَ الأمرُ قائماً عندَ كلِّ صلاةٍ فلَمَّا لَمْ يُوجدْ الأمرُ : علمنَا أنَّ المندوبَ غيرُ مأمـورٍ بهِ .

فـإنْ قلتَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يقـالَ : هذا الـوجهُ أمـارةٌ تدلُّ عـلى أنَّهُ أرادَ : لأمرتُهُم به على وجهٍ يقتضِي الـوجوبَ ، وليسَ يمتنـعُ أن يقتضِي الأمرُ الـوجوبَ بدلالةٍ أخرَى .

قلتُ : كلمةُ **لولا** دخلتْ على الأمرِ . فوجبَ أن لا يكونَ الأمرُ حاصلاً ؛ والندب حاصل : فوجبَ أنْ لا يكونَ الندبُ أمراً ، وإلا لزمَ التناقضُ .

الـدليلُ الثـامنُ : خبر بـريرةَ ؛ فـإنَّها قالتْ لـرسولِ اللّهِ صـلّى الله عليـهِ وسلّم : **أتأمُرْنِي بِذَلِكَ ؟** .

فقالَ : « لا . إِنَّمَا أَنَا شَفِيعٌ » . نفَى الأمر مع ثبوتِ الشفاعـةِ الدالّـة على الندبِ ، ونفيُ الأمرِ عندَ ثبوتِ الندبِيّةِ يدلُّ على أنَّ المندوبَ غيرُ مأمورٍ بهِ ؛ وإذا كانَ كذلكَ : وجبَ أن لا يتناولَ الأمرُ الندبَ .

الدليلُ التاسعُ : أنَّ الصحابةَ تمسَّكُوا بالأمرِ على الوجوبِ ، ولم يـظهرْ من أحـدٍ منهم الإنكارُ عليـهِ ، وذلك يـدلُّ على أنَّهم أجمعـوا : على أنَّ ظـاهرَ الأمـرِ للوجوبِ .

وإنَّما قلنَا : إنَّهمْ تمسَّكُوا بالأمرِ على الوجوبِ ؛ لأنَّهم أوجبـوا أخذَ الجـزيةِ من المجوسِ ، لِمَا رَوَى عبدُ الرحمنِ أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ قـال : « سنُّوا بهِمْ سنَّةَ أهلِ الكتابِ » .

وأَوْجبُوا غسلَ الإناءِ من ولوغِ الكلبِ ، بقـولهِ عليـهِ الصلاةُ والسـلامُ : « فَليغْسِلْهُ سَبْعاً » .

وَأوْجبُوا إعادة الصلاةِ عند ذكرها بقوله عليه الصلاة والسلامُ : « فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا » .

وأمَّا أنَّه لم يظهرْ من أحدٍ منهم إنكارُ عليهِ ، وأنَّه متى كـانَ كَذلـكَ : فقـد حصلَ الإجماعُ فتمام تقريرهما مذكورٌ في كتاب القياس .

فإنْ قيلَ : كما اعتقدُوا الـوجوبَ عنـدَ هذه الأوامـر فإنهم لم يعتقـدُوا عندَ غيـرِها ، نحـوُ قولـه تعـالى : ﴿ وَأَشْهِـدُوا إِذَا تَبَـايَعْتُمْ ﴾ [البقـرة : ٢٨٢] ، وقـولـه : ﴿ فكَـاتِبُـوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْـراً ﴾ [النـور : ٣٣] ، وقـولـه : ﴿ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ [النساء : ٣] . وقوله : ﴿ وإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة : ٢] .

وإذا ثبتَ هـذا : فليسَ القولُ بـأنَّهم لم يعتقدُوا الـوجوبَ في هـذهِ الأوامرِ لدليلٍ منفصلٍ : بأولى من القولِ : بأنَّهم إنَّما اعتقدُوا الوجوبَ في تلكَ الأوامرِ لدليلٍ متّصلٍ .

والجواب : أنْ نقولَ : لَوْ لَمْ يكنْ الأمرُ للوجوبِ لامتنعَ أنْ يُفيدَ الوجـوبَ في صورةٍ أصلاً ، ولوْ لَمْ يُفدِ الوجوبَ في شيء من الصورِ أصلاً لكانَ دليلُهم علَى وجوبِ أخذِ الجزيةِ شيئاً غيرَ خبرِ عبدِ الرحمنِ ، ولو كانَ كذلكَ : لوجَبَ اشتهارُ ذلِكَ الدليلِ وحيثُ لم يشتهرْ : علمنَا أنَّه لم يُـوجدْ ، وَلَمَّـا لم يُوجـدْ : كانَ دليلُهم على وجوبِ أخذِ الجزيةِ ظاهرَ الأمرِ .

أمَّـا لو قلنَـا : بأنَّ الأمـرَ للوجـوبِ لم يلزمْ من عـدم الـوجـوبِ في بعضِ الأوامـر أنْ لا يُفيدَ الـوجوبَ أصـلاً ، لاحتمـالِ أنْ يقـالَ: الحكمُ تخلّف هـا هنـا لمانعٍ : فثبت أنَّ الاحتمالَ الّذِي ذكرناهُ أولَى .

الدليل العاشر : لفظُ إفْعَلْ إمَّا أنْ يكونَ حقيقةً في الوجـوبِ فقط ، أو في

الندب فقط ، أو فيهِمَا معاً ، أو لا في واحدٍ منهُمَا .

والأقسامُ الثلاثةُ الأخيرةُ باطلةٌ : فتعينّ الأوّلُ وهو : أنْ يكونَ للوجوبِ فقط .

وإنَّما قلنا : إنَّهُ لا يجوزُ أنْ يكونَ للندبِ فقط ؛ لأنَّه لو كانَ للندب فقط لما كانَ الواجبُ مأموراً بهِ : فيمتنعُ أنْ يكونَ الأمرُ للندبِ فقط .

بيانُ الملازمةِ : أنَّ المندوبَ هو : الراجح فعلُهُ معَ جوازِ التركِ ؛ والواجبُ هوَ : الراجحُ فعلُهُ مع المنعِ من التركِ : فالجمعُ بينهُمَا محالٌ ؛ فلو كانَ الأمرُ للندبِ فقط : لم يكنْ الواجبُ مأموراً بِهِ .

فإنْ قلتَ : لو كانَ الأمرُ للوجوبِ فقطْ لَمَا كانَ المندوبُ مأموراً بِهِ .

قلت ؛ ألتزمُ هذا ، لأنَّ كثيراً من الأصوليِّينْ صرَّحوا : بأنَّ المندوبَ غيرُ مأمورٍ به ، ولا يمكنُكَ أنْ تلتزمَ بأنَّ الواجبَ غيرُ مأمورٍ بِهِ ؛ لأنَّ أحداً من الأمَّةِ لم يقلْ بهِ .

فثبت : أنَّ الأمر لا يجوزُ أن يكونَ حقيقةً في الندبِ فقط .

وإنما قلنَا : إنَّه لا يجوزُ أن يكونَ حقيقة في الوجوب والندبِ معاً لأنَّه لو كان حقيقةً فيهِمَا لكان : إمَّا أنْ يكونَ كونُهُ حقيقةً فيهما بحسبِ معنىً مشتركٍ بينهُما ، كما يقالُ : إنَّه حقيقةٌ في ترجيحِ جانبِ الفعلِ على التركِ فقطْ ، من غيرِ إشعارٍ بجوازِ التركِ ، أو بالمنعِ منهُ ، أو يكونَ حقيقةً فيهما لا بحسبِ معنىً مشتركٍ .

الأوّل باطلٌ : لأنَّا لو جعلناهُ حقيقة في أصلِ الترجيحِ : لم يُمكنْ جعلُهُ مجازاً في الوجوبِ ؛ لأنَّ الوجوبَ غيرُ ملازمٍ لأصلِ الترجيحِ أعني القدرَ

المشتركَ بينَ الواجب والمندوب ، ولو جعلناهُ حقيقةً في الوجوبِ : كان الترجيحُ جزءاً من مُسمَّاهُ ولازماً لهُ ، فيمكنُ جعلُهُ مجازاً عن أصلِ الترجيح ؛ وإذا كانَ كذلكَ : كانَ جعلُهُ حقيقةً في الوجوبِ ليكونَ مجازاً في أصلِ الترجيحِ : أولى من جعلِهِ حقيقةً في أصلِ الترجيحِ مع أنَّه لا يكونُ حقيقةً في الوجوبِ ، ولا مجازاً فيهِ .

والثاني : وهوَ : أن يُجعلَ حقيقةً في الوجوب والندبِ ، لا بحسبِ معنىً مشتركٍ بينهما فهذا : يقتضي كونَ اللّفظِ مشتركاً . وقد عرفتَ : أنَّ ذلك خلافُ الأصل .

وإنَّما قلنَا : إنَّه لا يجوزُ أن يقالَ : إنَّه لا يتناولُ الواجبَ ولا المندوبَ أصلاً ؛ لأنَّ ذلكَ على خلافِ الإجماعِ .

ولمَّا ثبتَ فسادُ هذهِ الأقسامِ الثلاثةِ : تعينَّ القولُ بالوجوبِ . والله أعلمُ .

الدليلُ الحادِي عشرَ : أنَّ العبدَ إذَا لم يفعلْ ما أَمَرهُ به سيِّدَهُ : اقتصرَ العقلاءُ من أهل اللُّغةِ في تعليلِ حسنِ ذمِّه ، على أن يقولُوا : أمرَهُ سيِّدُهُ بكذا ، فلم يفعلْهُ فدلَّ كونُ ذلكَ علَّةً في حسنِ ذمِّه : على أنَّ تركَهُ لِمَا أمَرهُ بهِ تركٌ للواجبِ .

فإن قيلَ : لا نسلِّمُ أنَّهم إنَّما ذَمُّوهُ لمجردِ التركِ ، بل لأجلِ أمورٍ أُخرَ :

أحدُها : أنَّهم علِمُوا من سيِّدِهِ أنَّه كرهَ تركَ ذلكَ الفعلِ .

وثانيها : أنَّ الشريعةَ جاءَتْ بوجوبِ طاعةِ العبدِ لسيِّدِهِ .

وثالثها : أنَّ السيِّد لا يأمرُ إلا بما فيهِ نفعُهُ ، ودفعُ مضرَّتِهِ ، والعبدُ أيضاً يلزَمُهُ إيصالُ المنافعِ إلى السيِّدِ ، ودفعُ المضارِّ عنهُ .

سلَّمنَـا أنَّهم ذمُّوهُ لمجـردِ التركِ ، لكنْ لا نسلِّمُ أنَّ فعلَهُمْ صـوابٌ ويـدلُّ عليهِ أمرانِ :

أحدُهما : أنَّه لو كانَ المأمورُ بهِ معصيةً لما استحقَّ العبدُ الذمَّ بتركِهِ : فدلَّ على أنَّ مجردَ التركِ ليسَ بعلّةٍ للذمِّ .

وثانيهما : أنَّ كثيراً من الأوامرِ ، وردَ في كتابِ الله تعالى وسنَّةِ رسولِهِ صلى اللّهُ عليـهِ وسلّمِ بمعنى النـدب ، فلو كانَ تـركُ المـأمـورِ بـهِ علّةَ للذمِّ : لكـانَ المندوبُ واجباً ؛ وهو محالٌ .

فثبتَ بهـذينِ الوجهـينِ : أنَّ مجرَّدَ تـركِ المـأمـورِ بـهِ ، لا يمكنُ جعلُهُ علَّةً للذمِّ ؛ وإذا ثبتَ ذلكَ : علمنَا فسادَ ما ذكرتُمُوهُ : مِنْ أنَّ العقـلاءَ يعلِّلُونَ حسنَ ذمِّهِ بمجردِ تركِ المأمورِ بهِ .

والجواب : أنَّ السيِّدَ إذا عاتَبَ عبدَهُ عنـدَ عدمِ الامتثـالِ ، فالعقـلاءُ ، يقـولونَ : إنَّمـا عاتَبَـهُ ؛ لأنَّهُ لَمْ يمتثِـلْ الأمْرَ ، ولـولا أنَّ علَّةَ حسنِ العتابِ نفسُ مخالفةِ الأمرِ ، وإلاَّ لَمَا صحَّ هذا الكلامُ . وبهذا يـظهر : أنَّ كـراهيَّةَ التـركِ ، لا مدخل لها في هذَا البابِ .

أما قوله : **الشريعةُ جاءت بوجوبِ طاعةِ العبد لسيِّده .**

قلنا : الشريعةُ إنَّما أوجبتْ على العبدِ طاعةَ السيِّـد فِيْمَا أوجبَـهُ السيِّدُ عـلى العبدِ . ألا ترَى أنَّ سيِّدهُ لو قالَ له : الأوْلَى أنْ تفعـلَ كذا ، ولـكَ أنْ لا تفعَلَهُ لَمَا ألْزمَتْهُ الشريعةُ فعلَهُ ؟ .

والأمرُ عندَ المخالِف يجرِي مجرَى هذا القولِ . فينبغِي أنْ لا يجبَ بهِ عـلَى العبدِ شيءٌ .

وَأمَّا قولُهُ : السيِّدُ لا يأمُرُ عَبْدَهُ إلاَّ بما فيهِ جرُّ نَفعٍ ، أو دفعُ مضرَّةٍ ، وذلك واجبٌ .

قلنا : مجرَّدُ هذا القدرِ لا يُفيدُ الوجوبَ ، إلاَّ إذا أوجبَهُ السيِّدُ ، ولم يرخِّصْ في تركِهِ .

ألا ترَى أنَّهُ لو قالَ لهُ : الأولَى أنْ تفعلَ كذا ، ويجوزُ أنْ لا تفعلَهُ : جازَ له أنْ لا يفعلَ ؟. وكذلكَ : لو علمَ أنَّ غيرَهُ يقومُ مقامَهُ في دفعِ المضرَّةِ ! !

قوله : يشترطُ في جوازِ هذا التعليلِ : أنْ لا يكونَ المأمورُ بِهِ معصيةً .

قلنا : هبْ أنَّ هذا الشرطَ معتبرٌ ، ولكنْ يجبُ فِيمَا وراءَهُ إجراءُ اللّفظِ علَى ظاهرِهِ .

قوله : لَوْ كانَ تركُ المأمورِ بِهِ علّةً للذمِّ : لَمَا جازَ تركُ المندوبِ .

قلنا : هذا إنَّما يصحُّ ، لو كانَ المندوبُ مأموراً به . وهذا أوَّلُ المسألة . والله أعلمُ .

الدليل الثاني عشر : لفظُ إفْعَلْ دالٌّ على اقتضاءِ الفعلِ ، ووجودِهِ : فوجبَ أنْ يكونَ مانعاً من نقيضه ؛ قياساً على الخبرِ فإنَّه لَمَّا دلَّ على المعنَى : كانَ مانعاً من نقيضِهِ .

والجامعُ بينَ الصورتينِ : أنَّ اللّفظَ لَمَّا وضعَ لإفادةِ معنىً فلا بدَّ أنْ يكونَ مانعاً من النقيضِ : تكميلاً لذلكَ المقصودِ ، وتقويةً لحصولِهِ .

فَإنْ قيلَ : لا نزاعَ في أنَّ ما دلَّ على شيءٍ فإنَّه يمنعُ من نقيضِهِ ، لكنْ لِمَ لا

يجوزُ أنْ يقالَ : مدلولُ قولِهِ : **إفْعَلْ** هو : أنَّ الأوْلى إدخالُهُ في الوجودِ ؛ فلا جرمَ يمنعُ من عدمِ هذهِ الأولويّة .

والجوابُ : أنَّ الفعلَ مشتقٌ من المصدرِ ، فإشعارُهُ لا يكون إلاَّ بالمصدرِ ، والمصدرُ في قولِنَا : **ضرب** ، **يضرب** ، **إضرِبْ** هو : الضربُ لا **أولويَّةُ الضربِ** فإشعارُ لفظِ الخبرِ والأمرِ بالضربِ ، لا بأولويةِ الضربِ .

وإذا كان إشعارُ الأمرِ والخبرِ ليسَ **بأولويَّةِ الضربِ** ، بل بنفسِ **الضربِ** وثبت : أنَّ المشعِرَ بالشيءِ مانعٌ من نقيضِهِ : وجبَ أنْ يكونَ لفظُ **إضْربْ** : مانعاً من عدمِ **الضربِ** ، لا من عدَمِ **أولويَّةِ الضربِ** ؛ ولأجلِ هذا كانَ الخبرُ مانعاً من النقيضِ . واللّهُ أعلم .

الدليلُ الثالثُ عشر : الأمرُ يفيدُ رجحانَ الوجودِ على العدمِ ؛ وإذا كانَ كذلكَ : وجبَ أن يكونَ مانعاً من التركِ .

وإنَّما قلنَا : إنَّهُ يفيدُ الرجحانَ ؛ لأنَّ المأمورَ به ، إنْ لمْ تكنْ مصلحتُهُ راجحةً لكانَ إمَّا أنْ يكونَ خالياً عن المصلحةِ ، أو تكونَ مصلحتُهُ مرجوحةً أو تكونَ مساويةً للمفسدةِ .

فإنْ كانَ خالياً عن المصلحةِ كانَ محض المفسدةِ : فلا يجوزُ ورودُ الأمرِ بهِ .

وإن كانتْ مصلحتُهُ مرجوحةً : فذلكَ القدْرُ من المصلحةِ يصيرُ معارضاً بمثلِهِ منَ المفسدةِ : فيبقى القدْرُ الزائدُ من المفسدةِ خالياً عن المعارضِ : فيكونُ ورودُ الأمرِ بهِ أمراً بالمفسدةِ الخالصةِ ؛ فيعودُ إلى القسمِ الأوَّلِ .

وإنْ كانتْ مصلحتُهُ معادلةً لمفسدتِهِ : كانَ ذلكَ عبثاً ؛ وهو غيرُ لائقٍ بالحكيمِ .

وإذَا بطلتْ هذهِ الأقسامُ : لم يبقَ إلَّا أنْ تكونَ مصلحةً خاليةً عن المفسدة وإنْ كان فيهِ شيء من المفاسدِ ، ولكنْ تكونُ مصلحتُهُ زائدةً .

وعلى التقديرينِ : يثبتُ رجحانُ المصلحةِ .

وإذَا ثبتَ هـذا فنقـولُ : وجبَ أن لا يـرِدَ الإِذْنُ بـالتَـركِ ؛ لأنَ الإذنَ في تفويتِ المصلحةِ الـراجحةِ اذنٌ في تفـويتِ المصلحةِ الخـالصةِ ؛ لأنَّـهُ إنْ وُجِدتْ مفسدةٌ مرجوحة فتصيرُ هي معارضةً بما يعادِلُها من المصلحةِ : فيبقَى القدْرُ الزائدُ من المصلحةِ مصلحةً خالصةً .

وإنْ لم تُوجدْ مفسدةٌ أصلاً : كـانتْ المصلحةُ خـالصةً ؛ فيكـونُ الإذنُ في تفويتهِ إذْناً في تفويتِ المصلحةِ الخالصةِ عن شوائبِ المفسدةِ ؛ وذلكَ غـيرُ جائـز عـرفاً : فـوجبَ أن لا يجوز شـرعـاً ؛ لقـولـه عليـه الصـلاةُ والسـلامُ :«ما رآهُ ـونَ حسنـاً فَهُـوَ : عنـد اللّهِ حسـنٌ ، ومـا رآه المسـلمـونَ قبـيحـاً ـنـد اللّه قبيـحٌ » ، فمقتضى هـذهِ الـدلالـةِ : أنْ لا يُـوجـدَ شيءٌ باتِ البَتَـة ، تُركَ العمـل بِهِ في حقِّ البعض تخفيفـاً من الله تعالى عـلى ـوجبَ أن يبقىَ الباقِي على حكمِ الأصلِ .

ـإن قيلَ : مـا ذكرتمُـوهُ معارضٌ بـوجهٍ آخَـر وهَو : أنّـه كـما أنَّ الإذنَ في ـِ المصلحةِ الخـالصةِ قبيـحٌ عرفـاً : فكذا إلـزامُ المكلَّفِ استيفـاءَ المصلحـةِ ـث لَوْ لم يستوفِهَا لاستحقَّ العقابَ قبيحٌ أيضاً ، لأنَّه يصيرُ حـاصلُ الأمـرِ أنْ ـلَ الشرعُ : استوفِ هذهِ المنافعَ لنفسِكَ ، وإلاّ عاقبتُكَ ؛ وهذا قبيحٌ .

والجوابُ : ما ذكرتمُوهُ قـائمٌ في كلِّ التكـاليف ، فلَوْ كانَ ذلـكَ معتبراً لمـا ثبتَ شيءٌ من التكاليفِ .

الدليل الرابع عشر : لا شكَّ أنَّ الأمرَ يـدلُّ على رجحـان طرفِ الـوجودِ علَى طرفِ العدمِ فنقول : هذا الرجحانُ لا ينفكُّ عن قيدَينِ :

أحدهما : المنعُ من التركِ . **والآخر** : الإذنُ في التركِ .

ولا شكَّ أنَّ إفضاءَ المنعِ من التركِ إلى الوجودِ أكثرُ من إفضائهِ إلى العدمِ . ولا شكَّ أنَّ إفضاء الإذنِ في التركِ إلى العدمِ أكثرُ من إفضائهِ إلى الوجود .

ولا شكَّ أنَّ الذي يكونَ أكثرَ إفضاءً إلى الشيءِ الراجحِ راجحٌ في الظنِّ على ما يكونُ أكثرَ إفضاءً إلى المرجوح ؛ فإذنْ : شرعيَّةُ المنعِ من التركِ راجحٌ في الظنِّ على شرعيَّة الإذنِ في التركِ .

والراجحُ في الظنِّ واجبُ العملُ بهِ **بالنصِّ والمعقولِ** : أمَّا النصُّ فقولُهُ عليه الصلاةُ والسلامُ : « أَنَا أَقْضِي بِالظَّاهِرِ » .

وأمَّا المعقول فمن وجهين :

الأوَّل : أنَّ أحدَ النقيضين إذَا كانَ راجحاً على الآخرِ في الظن فلَم يُعملْ بالراجحِ : لوجبَ العملُ بالمرجوح : فيكون ذلكَ ترجيحاً للمرجوحِ على الراجحِ ؛ وإنَّه غيرُ جائزٍ بالضرورةِ .

الثاني : أنَّه وجبَ العملُ بالفتوَى ، والشهادةِ ، وقيمِ المتلفاتِ ، وأروشِ الجناياتِ ، وتعيينِ القبلةِ عندَ حصولِ الظنِّ .

وإنَّما وجبَ العملُ بهِ : ترجيحاً للراجحِ على المرجوحِ ، وذلكَ المعنَى حاصلٌ ها هُنَا : فوجَبَ العملُ به .

الدليلُ الخامس عشر : **الوجوبُ** ينبغي أن تكون لهُ صيغةٌ مفردةٌ في اللُّغةِ وتلك الصيغة هي : **إفْعَلْ** ؛ فوجبَ أن تكونَ **إفْعَلْ** للوجوب .

إنَّما قلنَا : إنَّ الوجوبَ لهُ صيغةٌ مفردةٌ في اللُّغة ؛ لأنَّ الوجوبَ معنى تشتدُّ

الحاجةُ إلى التعبيرِ عنهُ والناس قادرونَ على الوضعِ ، والمانعُ زائلٌ ظاهراً ، والقادرُ إذا دعاهُ الداعي إلى الفعلِ حالَ عدمِ المانع : وجبَ حصولُ الفعلِ منه : فثبتَ أنَّ الوجوبَ لهُ صيغةٌ مفردةٌ في اللُّغة .

وإنَّما قلنا : إنَّ تلكَ الصيغة هيَ : صيغةُ **إفْعَلْ** ؛ لأنَّ تلكَ الصيغةَ إمَّا أنْ تكونَ صيغةُ **إفْعَلْ** ، أو غيرها ؛ والثاني باطلٌ بالإجماعِ .

أمَّا عندَ الخصمِ فلأنَّهُ يُنكرُ ذلكَ على الإطلاقِ . وَأَمَّا عندنا : فلأنَّا لا نقولُ بهِ في غيرِ صيغةِ **إفْعَلْ** .

وإذا بطلَ هذا القسمُ : ثبتَ القسمُ الأوَّلُ ، وإلاَّ لكانتْ اللّغةُ خاليةً عن لفظةٍ مفردةٍ دالةٍ على الوجوبِ ، مَع أنَّ الدليلَ قد دلَّ على وجودِها .

فإنْ قيلَ : لا نسلّمُ أنَّ الوجوبَ له صيغةٌ في اللُّغةِ .

قوله : **الداعي قائمٌ** .

قولُهُ ;و لا نسلِّمُ أنَّ الداعيَ قائمٌ .

قولُهُ : **الوجوبُ معنى تشتدُّ الحاجةُ إلى التعبير عنهُ** .

قلنا : لا نسلِّمُ .

سلّمناهُ ؛ لكنْ لِمَ قلتَ : إنَّه لا بدَّ من تعريفـه باللَّفظِ ، ولم لا تكفِي فيـهِ قرينةُ الحالِ ؟ .

سلَّمنا شدّة الحاجةَ إلى لفظ يدلُّ عليه، لكنَّه قد وُجِدَ وهو : قولـه : **أوجبتُ ، وألزمتُ ، وحتَّمتُ** .

فإنْ ادَّعيت : أنَّه لا بدَّ من اللَّفظِ المفردِ ، طالبناك بالدلالةِ عليهِ .

سلمنا قيام الدلالةِ وحصول الداعي فَلِمَ قلتَ : إنه لا مانع ؟

ثم نقولُ : المانعُ هو : أنَّ اللُّغاتِ توقيفيَّةٌ ، لا اصطلاحيَّةٌ ، وإذا كان

كذلك : كانوا ممنوعينَ من وضعِ الألفاظِ للمعاني .

سلَّمنَا قيامَ الداعِي ، وزوال المانع فَلِمَ قلت : بأنَّهُ يجبُ الفعلُ ؟ .

ثمَّ نقولُ : ما ذكرتُموهُ من الدليلِ منقوضٌ ، ومعارَضٌ .

أمَّا النقضُ ؛ فلأنَّ الحاجة إلى وضعِ لفظٍ يدلُّ على الحالِ ، ولفظٍ آخر يدلُّ على الاستقبالِ على التعيينِ شديدةٌ ، مع أنَّهُ لم يُوجدْ ذلك في اللُّغةِ . وأيضاً : فأصنافُ الروائح مختلفةٌ ، والحاجةُ إلى تعريفها شديدةٌ مَع أنَّهُ لَمْ تُوضعْ لَها ألفاظٌ مفردةٌ . وكذا أصنافُ الاعتماداتِ متميِّزةٌ ، مع أنَّه لم تُوضعْ لها ألفاظٌ مفردةٌ .

وأمَّا المعارضةُ فمن وجهينِ :

أحدهما : أنَّ الوجوب كما أنَّه معنى تشتدُّ الحاجةُ إلى التعبيرِ عنهُ فكذا أصل الترجيحِ أعني : القدر المشترك بين الوجوبِ والندبِ .

والندبُ معنى تشتدُّ الحاجةُ إلى التعبيرِ عنهُ ، فوجب أن يضعُوا لـه لفظاً ، ولا لفظ لهُ سوى **إفْعَلْ** : فوجب كونُهُ موضوعاً لهُ .

ومن قال : إنَّهُ للندبِ وحده قال : **النديبَّةُ معنىً تشتدُّ الحاجةُ إلى تعريفها** فلا بدَّ من لفظٍ ، ولا لفظ سوى هذا : **فوجب كونه للندب** .

ومن قال بالاشتراك قال : قد يحتاجُ الإنسانُ إلى التعبيرِ عن أحد هذينِ الأمرينِ على سبيل الإبهامِ فلا بدَّ من لفظٍ ؛ ولا لفظَ له إلا هذا : فوجب كونُهُ موضوعاً لَهُمَا بالاشتراكِ .

وثانيهما : أنَّ الوجوب معنىً تشتدُّ الحاجةُ إلى التعبيرِ عنهُ فلو كانتْ صيغةُ **إفْعَلْ** موضوعةً لهُ لوجب أنْ يعرِف ذلك كلُّ أحدٍ ، ولو عرفهُ كل أحدٍ لزال

الخلافُ ؛ فلمَّا لم يزلْ : علمنا أنَّه غيرُ موضوعٍ له .

سلَّمنا أنَّه لا بدَّ من لفظٍ ، وأنَّ ذلك اللفظ هو : **إفْعَلْ** ، **فلِمَ لا يجـوزُ أنْ** يكون موضوعاً للندبِ أيضاً بالاشتراكِ ؟ .

ثم نقول : الدليـلُ الَّذِي ذكـرتموهُ يقتضِي إثبـاتَ اللُّغةِ بـالقياسِ ؛ وهـو غير جائز .

والجوابُ : قولهُ : لا نسلِّم شدةَ الحاجةِ إلى التعبيرِ عنْ معنى الوجـوبِ .
قلنا : الدليلُ عليه أنَّ الإنسانَ الواحدَ لا يستقلُّ بـإصلاحِ كـلِّ ما يحتـاجُ إليه ، بـل لا بدَّ من الجمـعِ العظيمِ حتى يُعـيِّنُ كلُّ واحـدٍ منهم صـاحبَـهُ في مهمِّـهِ ، لتنتظمَ مصلحةُ الكلِّ ، وإذا احتاجَ الإنسـانُ إلى فعلٍ يفعلُهُ الغـيرُ لا محالـة وأنَّ ذلكَ الغيرَ لا يعلمُ منهُ ذلكَ إلَّا إذا عرَّفهُ فحينئذٍ : يحتاجُ إلى أن يعرِّفهُ أنَّـه لا بدَّ وأنْ يأتي بذلكَ الفعلِ ، وأنه لا يجوزُ له الإخلالُ بهِ : فثبتَ أنَّ هذا المعنى ، ممَّا تشتدُّ الحاجةُ إلى تعريفه .

قوله : هبْ أنّه لا بدَّ من تعريفِهِ فَلِمَ قلتَ : إنَّ ذلكَ التعريفَ لا يحصلُ إلَّا باللّفظِ ؟ .

قلنا : لأنَّهم إنَّما اتَّخذوا العباراتِ مُعـرِّفاتٍ لِمَـا في الضمائـر دونَ غيرهـا : لأجـلِ أنَّ الإتيانَ بـالعباراتِ أسهـلُ من الإتيان بغيـرِهَا ؛ وهـذَا المعنى قـائمٌ في مسألتِنَا : فوجبَ القولُ بهِ .

قولهُ : لِمَ لا يكفي قولُهُ : أوجبتُ ، وألزمتُ ؟

قلنا : لأنَّ اللفظَ المفردَ أخفُّ على اللِّسانِ من المركَّبِ فيغلبُ على الظنِّ أنَّ الواضعَ وضعَ لفظاً مفرداً لهذا المعنَى : قياساً على سائرِ الألفاظِ المفردةِ .

قوله : لِمَ قلتَ : إنَّه لا مانعَ ؟ .

يمكنُ جعلُهُ مجازاً عنهُ : فكانَ ذلكَ أولى .

قوله : **الحاجةُ إلى التعبيرِ عن الندبيَّة شديدةٌ .**

قلنا : لكنَّ **الوجوبَ** أولى ؛ لأنَّ **الواجبَ** لا يجوزُ الإخلالُ به ، والمندوبَ يجوزُ الإخلالُ به ، والإخلالُ ببيانِ ما يجوزُ الإخلالُ بـهِ أولى من الإخلال ببيـانِ ما لا يجوزُ الإخلالُ بهِ .

وأمَّا المعارضةُ الثانيةُ فهي : **أنَّ اللّفظَ لو كانَ للوجوبِ ، لاشتهرَ .**

قلنَا : هذَا إنَّما يلزمُ ، لو سلِمَ عن المعارضِ ؛ أمَّا إذا كانَ له معـارضٌ ، ولم يظهرْ الفرقُ بينَهُ ، وبين معارضِهِ إلَّا على وجـهٍ مخصوصٍ غـامضٍ : لم يلزمْ ذلكَ .

قـوله : **هبْ أنَّ لفظَ إفْعَـلْ موضـوعٌ للوجـوبِ ، فَلِمَ لا يجـوزُ أنْ يكـونَ موضوعاً للندبِ أيضاً بالاشتراكِ ؟ .**

قلنا : لما تقدَّمَ : أنَّ الاشتراكَ على خلافِ الأصلِ .

قوله : **هذا إثباتُ اللُّغةِ بالقياسِ .**

قلنا : سنبيِّنُ في كتاب القياسِ إن شاءَ الله تعالى أنَّهُ جائزٌ .

الدليلُ السـادس عشر : حملهُ على الـوجوبِ يُفيـدُ القطعَ بعـدمِ الإقدامِ عـلى مخالفـةِ الأمرِ ، وحملهُ عـلى الندبِ يقتضِي الشـكَّ فيـهِ : فـوجبَ حملُهُ عـلى الوجوبِ ؛ وَإنَّما قلنا : إنَّ حملَهُ علَى الوجـوبِ يُفيد القـطعَ بعدمِ الإقـدامِ علَى مخالفةِ الأمرِ ؛ لأنَّ المأمورَ بِهِ إمَّا أنْ يكونَ واجباً ، أو مندوباً .

فإنْ كانَ واجباً فحملُهُ على الـوجوبِ يقتضِي القـطعَ بعدمِ الإقـدامِ على مخالفةِ الأمرِ .

يمكنُ جعلُهُ مجازاً عنهُ : فكانَ ذلكَ أولى .

قوله : **الحاجةُ إلى التعبيرِ عن الندبيَّة شديدةٌ .**

قلنا : لكنَّ الوجوبَ أولى ؛ لأنَّ الواجبَ لا يجوزُ الإخلالُ به ، والمندوبَ يجوزُ الإخلالُ به ، والإخلالُ ببيانِ ما يجوزُ الإخلالُ بـهِ أولى من الإخلال ببيـانِ ما لا يجوزُ الإخلالُ بهِ .

وأمَّا المعارضةُ الثانيةُ فهي : **أنَّ اللّفظَ لو كانَ للوجوبِ ، لاشتهرَ .**

قلنَا : هذَا إنَّما يلزمُ ، لو سلِمَ عن المعارضِ ؛ أمَّا إذا كانَ له معـارضٌ ، ولم يظهرْ الفرقُ بينَهُ ، وبين معارِضِهِ إلَّا على وجـهٍ مخصوصٍ غـامضٍ : لم يلزمْ ذلكَ .

قـوله : **هبْ أنَّ لفظَ إفْعَـلْ موضـوعٌ للوجـوبِ ، فَلِمَ لا يجـوزُ أنْ يكـونَ موضوعاً للندبِ أيضاً بالاشتراكِ ؟ .**

قلنا : لما تقدَّمَ : أنَّ الاشتراكَ على خلافِ الأصلِ .

قوله : **هذا إثباتُ اللُّغةِ بالقياسِ .**

قلنا : سنبيِّنُ في كتاب القياسِ إن شاءَ الله تعالى أنَّهُ جائزٌ .

الدليلُ السـادس عشر : حملهُ على الـوجوبِ يُفيـدُ القطعَ بعـدمِ الإقدامِ عـلى مخالفـةِ الأمرِ ، وحملهُ عـلى الندبِ يقتضِي الشـكَّ فيـهِ : فـوجبَ حملُهُ عـلى الوجوبِ ؛ وَإنَّما قلنا : إنَّ حملَهُ علَى الوجـوبِ يُفيد القـطعَ بعدمِ الإقـدامِ علَى مخالفةِ الأمرِ ؛ لأنَّ المأمورَ بهِ إمَّا أنْ يكونَ واجباً ، أو مندوباً .

فإنْ كانَ واجباً فحملُهُ على الـوجوبِ يقتضِي القـطعَ بعدمِ الإقـدامِ على مخالفةِ الأمرِ .

وإنْ كانَ مندوبـاً فالقـولُ بوجـوبِهِ سعيٌ في تحصيـلِ ذلكَ المنـدوبِ بأبلغِ الوجوهِ : وذلكَ يُفيدُ القطعَ بعدمِ الإقـدامِ على مخـالفةِ الأمـرِ . فإذن عـلى كلا التقديرين : هوَ غيرُ مقدِمٍ على مخالفةِ الأمرِ .

أمَّا لو حملناهُ على الندبِ فبتقدير أنْ يكونَ المأمورُ بهِ مندوبـاً حصلَ القـطعُ بعدمِ الإقدامِ على مخالفة الأمرِ .

أمَّـا لو كـانَ واجباً ونحنُ قـد جوَّزنَـا لهُ التـركَ : كانَ ذلـكَ التركُ مخـالفة للأمرِ ؛ فثبتَ : أنَّ حملَهُ على الندبِ يقتضي الشكَّ في كونِهِ مخالفاً للأمرِ .

وإذا ثبتَ هذَا فنقول : وجبَ حملُهُ على الوجوبِ للنصِّ ، والمعقولِ : أمَّا النصُّ فقوله عليه الصلاة والسلامُ : « دَعْ مَا يَرِيْبُكَ ، إلَى مَا لا يَرِيْبُكَ » .

وأمَّا المعقولُ فهو : أنَّه إذَا تعارضَ طريقـانِ ، أحدُهمـا آمِنٌ قطعـاً والآخرُ مخوفٌ : كانَ ترجيحُ الآمنِ على المخوفِ من موجباتِ العقولِ .

فإنْ قيلَ : لا نسلِّمُ أنَّ حملَهُ على المندوب يقتضي الشـكَّ في الإقدامِ عـلى المحظورِ .

قوله : **لأنَّه بتقديرِ أنْ يكونَ المأمورُ بهِ واجباً كـانَ حملُهُ على النـدبِ سعياً في الترك ؛ وأنَّه محظورٌ** .

قلنا : لا نسلِّم أنَّهُ يمكنُ أن يكونَ المأمورُ بهِ واجباً ؛ فإنَّا لو علمنَا بدلالـةٍ لغويّةٍ : أنَّ الأمرَ ما وضـعَ للوجوبِ ، وعلمنَـا أنَّ الحكيمَ لا يجوزُ أنْ يجـرِّدَهُ عن قرينةٍ إلَّا والمأمورُ بهِ غيرُ واجبٍ : فإذا حملتَهُ على الندبِ : أمنتَ الضررَ .

سلَّمنا قيامَ هذا الاحتمالِ ، ولكنَّ حملَهُ عـلى الوجـوبِ فيه أيضـاً احتمالٌ للضررِ ؛ لأنَّ بتقديرِ أنْ لا يكونْ الحقُّ هـو : الوجـوبُ كانَ اعتقـادُ كونِـهِ واجباً

جهلاً وتكونُ نيَّةُ الوجوبِ قبيحةً ، وكراهةُ أضدادِهِ قبيحةً .

والجوابُ : إذا علمنَا أنَّ لفظَ إفْعَلْ لا يجوزُ استعمالُهُ إلاَّ في أحدِ المعنيين : إمَّا الوجوبُ ، أو الندبُ ، فقبلَ أنْ يُعلمَ ما يدلُّ على كونِهِ للوجوبِ فقط ، أو للندبِ فقطْ أولَهُما معاً فإنَّا إذَا حملناهُ على الوجوبِ : قطعنا بأنَّا ما خالفنا الأمرَ ، وإذا حملناهُ على الندبِ لم نقطعْ بذلكَ .

فَإذَنْ : قبلَ أنْ يُعلمَ ما يدلُّ على كونِهِ للوجوب فقطْ ، أو للندبِ فقط : يقتضي العقلُ حملَهُ على الوجوبِ : ليحصلَ القطعُ بعدمِ المخالفةِ .

ثم بعدَ ذلكَ قيامُ الدليلِ على أنَّهُ للندبِ إشارةٌ إلى المعارضِ ؛ من ادَّعاهُ فعليهِ الدليل .

قولُهُ : حملُهُ على الوجوبِ يقتضِي احتمالَ الجهلِ .

قلنَا : ما ذكرتموهُ إشارةٌ إلى احتمالِ الخطأ في الاعتقادِ وهوَ قائمٌ في الطرفين . وما ذكرناهُ فهوَ احتمالُ الخطأ في العملِ ، وهو حاصلٌ على تقديرِ الندبِ ، دون تقديرِ الوجوبِ ؛ وإذا اشتركَ الطرفانِ في أحدِ نوعيِ الخطأ ، واختصَّ أحدهُمَا بمزيدِ خطأٍ : كان الجانبُ الخالي عن هذَا الخطأِ الزائِدِ أولى بالاعتبارِ . واللّهُ أعلم .

واحتجَّ من أنكر كونَ الأمرِ للوجوبِ بأمورٍ :.

أحدُها : أنَّ العلمَ بكونِ الأمرِ للوجوبِ إمَّا أنْ يكونَ عقليًّا ، أو نقليّاً ، فالأول باطلٌ ، لأنَّ العقلَ لا مجالَ لهُ في اللُّغاتِ .

وأمَّا النقلُ فإمَّا أنْ يكونَ تواتراً ، أو آحاداً .

والتواترُ باطلٌ ؛ وإلاَّ : لعرفَ كلُّ واحدٍ بالضرورة أنَّهُ للوجوبِ .

والآحادُ باطلٌ ؛ لأنَّ المسألة علميَّةٌ ، وروايةُ الآحادِ لا تُفيدُ العلمَ .

وهذهِ الحجَّةُ يحتجُّ بها من يقولُ : لا أدري أنَّ اللّفظَ موضوعٌ للوجوبِ فقط أو للندبِ فقط أولهما معاً لأنَّه لو ادَّعى الإشتراكَ أو الندبيَّةَ : لزمهُ أن يقالَ : العلمُ بالاشتراكِ أو بالندبيَّةِ إنَّما يُستفادُ من العقلِ ، أو النقلِ . إلى آخر التقسيم .

وثانيها : أنَّ أهلَ اللُّغةِ قالُوا : لا فرقَ بينَ الأمرِ والسؤالِ إلا من حيثُ الرتبةُ ؛ وذلكَ يقتضي اشتراكَهُما في جميعِ الصفاتِ سوَى الرتبةِ ؛ فكما أنَّ السؤالَ لا يدلُّ على الإيجاب ، بل يُفيدُ الندبيَّةَ : فكذلكَ الأمرُ .

وثالثُها : أنَّ لفظَ إفْعَلْ واردٌ في كتابِ اللّهِ وسنَّةِ رسولِهِ في الوجوبِ والندبِ ؛ والاشتراكُ والمجازُ على خلافِ الأصلِ : فلا بدَّ من جعلهِ حقيقةً في القدرِ المشتركِ وهو : أصلُ الترجيحِ ؛ والدالُّ على ما بهِ الاشتراكُ ، غيرُ الدالِّ على ما بهِ الامتيازُ ؛ لا بالوضع ، ولا بالاستلزام ؛ فلا يكونُ لهذهِ الصيغةِ إشعارٌ الْبَتَّة بالوجوبِ بل لا دلالة فيها إلا على ترجيحِ جانبِ الفعلِ ؛ وأمَّا جوازُ التركِ فقدْ كانَ معلوماً بالعقلِ ، ولم يُوجدْ ما يزيلُ ذلكَ الجوازَ .

فإذن : وجبَ الحكمُ بأنَّ ذلكَ الفعلَ راجحُ الوجودِ على العدمِ ، مع كونِهِ جائزَ التركِ : ولا معنى للندبِ إلَّا ذلكَ .

والجوابُ عن الأوَّلِ أنْ نقولَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يُعرفَ ذلكَ بدليلٍ مركَّبٍ من النقلِ والعقلِ مثلُ قولنَا : تاركُ المأمورِ بهِ عاصٍ ، والعاصي يستحقُّ العقابَ فيستلزمُ العقلُ من تركيبِ هاتينِ المقدِّمتينِ النقليتينِ : أنَّ الأمرَ للوجوبِ .

سلَّمناهُ : فَلِمَ لا يجوزُ أنْ يثبُتَ بالآحادِ ؟. ولا نسلِّم أنَّ المسألةَ قطعيَّةٌ ،

وقد بيَّنَا : أنَّه لا يقين في المباحثِ اللُّغوية .

وعن الثاني : أنَّ عندنا أنَّ السؤالَ يدلُّ علـى الإيجابِ ، وإنْ كـانَ لا يلزمُ منهُ الوجوبُ ، فإنَّ السائلَ قـد يقولُ للمسؤولِ منـه : لا تُخِلَّ بمقصـودِي ، ولا تتركْهُ ، ولا تخيِّبْ رجائِي ؛ فهذهِ الألفاظُ صريحةٌ في الإيجابِ ، وإن كانَ لا يلزمُ من هذَا الإيجابِ ، الوجوبُ .

وعن الثالث: أنَّ المجازَ وإنْ كانَ على خلاف الأَصلِ لكنَّهُ قد يُوجدُ إذا دَلَّ الدليلُ عليهِ ، وقد ذكرنَا : أنَّ الدليلَ دلَّ على كونِهَا للوجـوبِ : فوجبَ المصـيرُ إليهِ . والله أعلم .

المسألةُ الثالثةُ : الأمرُ الواردُ عقيبَ الحظرِ ، والاستئذانِ : للوجوبِ خلافاً لبعضِ أصحابنا .

لَنَا : أنَّ المقتضِيَ للوجوبِ قائمٌ ، والمعارضُ الموجودُ لا يصلحُ معارضاً : فوجبَ تحقُّقُ الوجوبِ .

بيانُ المقتضِي : ما تقدَّم من دلالةِ الأمرِ على الوجوبِ .

بيان أنَّ المعارضَ لا يصلحُ معارضاً ، وجهان :

الأوَّلُ : أنَّه كما لا يمتنعُ الانتقالُ من الحظرِ إلى الإباحةِ : فكذلكَ لا يمتنعُ الانتقالُ منهُ إلى الوجوبِ . والعلمُ بجوازهِ ضروريٌّ .

الثاني : أنَّهُ لو قالَ الوالدُ لـولدِهِ : اخـرجْ من الحبسِ إلى المكتبِ فهذَا لا يُفيـدُ الإباحـةَ مع أنَّـهُ أمـرٌ بعـدَ الحـظرِ الحـاصـلِ بسببِ الحبسِ ، وكـذا أمـرُ الحائضِ ، والنفساء ، بالصلاةِ والصومِ وردَ بعدَ الحظرِ ، وأنَّهُ للوجوبِ .

واحتجَّ المخالفُ بالآية ، والعرفِ :

أمَّا الآيةُ فقولهُ تعالى : ﴿ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُواْ ﴾ [الأحـزاب : ٥٣] ، ﴿ وإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة : ٢] ، ﴿ فَإِذَا تَطَهَّـرْنَ فَأْتُـوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمْ اللَّهُ ﴾ [البقرة : ٢٢٢] .

وهـذا النوعُ من الأمـرِ في كتابِ الله مـا جاءَ إلَّا لـلإباحـةِ : فوجبَ كـونُهُ حقيقةً فيها .

وأمَّـا العرفُ فهـوَ : أنَّ السيِّد إذَا منعَ عبـدَهُ من فعلِ شيءٍ ثم قـالَ لـهُ : إفْعَلْهُ فُهِمَ منهُ الإباحةُ .

والجـوابُ عن الأوَّل : أنَّه يُشكِـلُ بقولِـهِ تعالى : ﴿ فَـإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] . فهذا يدلُّ على الوجـوبِ . إذ الجهادُ فرضٌ على الكفايةِ . وقوله تعالى : ﴿ولا تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ﴾ [البقرة : ١٩٦] وحلق الرأسِ نُسُكٌ ، وليسَ بمباحٍ محضٍ .

وعن الثاني : أنَّ العرفَ متعـارضٌ ؛ لأنَّ من قالَ لابنـهِ وهو في الحبسِ : أخرجْ إلى المكتبِ فهو : أمرٌ بعدَ الحظرِ ، وقد يُفيدُ الوجوبَ . والله أعلم .

تنبيه : القائلون بأنَّ الأمرَ بعدَ الحظرِ : للإباحةِ : اختلفُوا في النهي الواردِ عقيبَ الوجوبِ .

فمنهم من طردَ القياسَ ، فقالَ : إنَّهُ للإباحةِ .

ومنهم من قـالَ : لا تـأثـيرَ هـا هنـا للوجـوبِ المقـدَّمِ ، بـل النهيُ يُفيـدُ التحريمَ .

المسألةُ الرابعةُ : الأمرُ المطلقُ لا يُفيدُ التكرارَ ، بل يُفيدُ طلبَ المـاهيَّةِ من غيرِ إشعارٍ بالوحدةِ والكثرةِ ، إلَّا أنَّ ذلك المطلوبَ لَمَّا حصلَ بالمرَّةِ الـواحدةِ : لا جرمَ يُكتفَى بِهَا . والأكثرونَ خالفُوا فيهِ ؛ وهم ثلاث فرق :

إحداها : الّذِينَ قالوا : إنَّهُ يقتضِي المرَّةَ الواحدةَ لفظاً .

والثانيةُ : أنَّهُ يقتضِي التكرارَ .

وثالثُها : التوقُّفُ ، إمَّا لادِّعاءِ كونِ اللّفظِ مشتركاً بينَ المرَّةِ الواحدةِ ، والتكرارِ . أو لأنَّه لا يُدرى أنَّه حقيقةٌ في المرَّةِ الواحدةِ ، أو في التكرارِ .

لَنا وجوهٌ :

أحدُها : أنَّ صيغةَ إفْعَلْ موضوعةٌ لطلبِ إدخالِ ماهيَّةِ المصدرِ في الوجودِ : فوجبَ أن لا تدلَّ على التكرارِ ، ولا على المرَّةِ .

بيانُ الأولِ : أنَّ المسلمينَ أجمعوا على أنَّ أوامرَ الله تعالى منها : ما جاءَ على التكرارِ ، كما في قوله تعالى : ﴿ أَقِيْمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] .

ومنها : ما جاءَ لا على التكرارِ ، كما في الحج .

وفي حق العبادِ أيضاً قد لا يفيدُ التكرارَ ، فإن السيِّد إذَا أمرَ عبدَهُ بدخولِ الدارِ ، أو بشراءِ اللّحمِ . لَمْ يعقلْ منهُ التكرارُ ، ولو ذمّه السيِّدُ على تركِ التكرارِ : لَلاَمهُ العقلاءُ .

ولو كرَّر العبدُ الدخولَ ، لحسنَ من السيّدِ أنْ يلومهُ ويقولَ : إنّي قدْ أمرتُكَ بالدخولِ ، وقد دخلتَ فيكفي ذلكَ ، وما أمرتُكَ بتكرارِ الدخولِ .

وقد يُفيدُ التكرارَ ؛ فإنَّهُ إذا قال : احفظْ دابّتي ، فحفظَها ساعةً ثم أطلقها : يُذمُّ .

إذا ثبت هذا فنقولُ : الاشتراكُ والمجازُ خلافُ الأصلِ فلا بدَّ من جعلِ اللّفظِ حقيقةً في القدْرِ المشتركِ بينَ الصورتينِ ، وما ذاكَ إلا طلبُ إدخالِ ماهيَّةِ المصدرِ في الوجودِ .

وإذا ثبت ذلـكَ : وجبَ أنْ لا يدلَّ عـلى التكرارِ ؛ لأنَّ اللّفظَ الـدالَّ على القدْرِ المشْتركِ بين الصورتـينِ المختلفتينِ ، لا دلالـةَ فيهِ عـلى ما بـهِ تمتازُ إحـدَى الصورتينِ عن الأخرى : لا بالوضعِ ولا بالاستلزامِ .

فَالأمرُ لا دلالةَ فيهِ الْبَتَّةَ لا على التكرارِ ، ولا على المرَّةِ الواحدةِ ، بل عـلى طلبِ الماهيَّـةِ . من حيثُ هي هِيَ ؛ إلَّا أنَّـهُ لا يمكنُ إدخـالُ تلكَ الماهيَّـةِ في الوجودِ بأقلَّ من المـرَّةِ الواحـدةِ : فصارت المـرةُ الواحـدةُ من ضروراتِ الإتيـانِ بالمأمورِ بهِ : فلا جرَمَ دلَّ على المرَّةِ الواحدةِ من هذا الوجهِ .

وثانيها : أنَّ أهلَ اللُّغةِ قالوا : لا فـرقَ بينَ قـولنا : **يَفعـلُ** ، وبينَ قـولنَا **إفْعَلْ** ، إلا في كونِ الأوَّلِ خبراً ، والثاني طلباً .

ثم أجمعْنَا على أنَّ قولَنَا : **يَفْعَلُ** يتحقَّقُ مقتضاهُ بتمـامهِ في حقِّ من يـأتِي بهِ مرَّةً واحدةً : فكذَا في الأمرِ ، وإلا لحصَلتْ بينهما تفرقـةٌ في شيءٍ غيرِ الخبريَّة ، والطلبيَّةِ : وذلك يقدح في قولهم .

وثالثها : أنَّ القولَ بالتكرارِ يقتضي أن تستغرقَ الأوقاتِ . بحيثُ لا يخلو وقتٌ عن وجوبِ المأمورِ بهِ ؛ إذ ليسَ في اللّفظِ إشعارٌ بوقتٍ معـينٍ : فليسَ حملُهُ علَى البعضِ أولى من الباقِي . لكنَّ حملَهُ على كلِّ الأوقاتِ غيرُ جائزٍ :

أمَّا أوَّلاً : فبالإجماع .

وأمَّا ثانياً : فلأنَّهُ إذَا أُمِرَ بعبادةٍ ، ثم أُمِرَ بغيـرِهَا : لـزمَ أنْ تكونَ الثـانيةُ ناسخةً للأُولَى ؛ لأنَّ الأولَ قد استـوعبَ جميعَ الأوقـاتِ ، والثانيَ يقتضِي إزالتَـهُ عن بعضِهَا ؛ والنسخُ هو : إزالةُ الحكمِ بعدَ ثبوتِهِ إلى بدلٍ ؛ وقد حصلَ ذلـكَ ها هنا وفي علمنـا بأنَّ الأمـرَ ببعضِ الصلواتِ ليس نسخاً لغيـرها ، وأن الأمـر بالحج ليس نسخاً للصلاةِ : ما يدلُّ على فسادِ ما قالوا .

وأما ثالثاً : فلأنَّهُ يلزمُ أنْ يكونَ الأمرُ بغسلِ بعضِ أعضاءِ الوضوءِ نسخاً لما تقدَّمهُ ، والأمرُ بالصلاةِ يكون نسخاً للأمرِ بالوضوءِ ؛ وذلكَ لا يقولُهُ عاقلٌ .

ورابعها : أنَّا نعلمُ حسنَ قولِ القائلِ لغيرهِ : **إفْعَلْ كذا أبداً** ، **أو إفْعَلْهُ مرَّةً واحدةً** بلا زيادةٍ ؛ فلو دلَّ الأمرُ على التكرارِ . لكانَ الأول تكراراً ، والثاني نقضاً ؛ ولمَّا لم يكنْ كذلكَ : بطلَ ما قالُوا .

احتجَّ القائلونَ بالتكرارِ ، بوجوهٍ :

أحدها : أنَّ الصدِّيقَ رضي الله عنهُ تمسَّكَ على أهلِ الردَّةِ في وجوبِ تكرارِ الزكاةِ بقوله تعالَى : ﴿ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] ، ولم ينكرْ عليهِ أحدٌ من الصحابةِ : فدلَّ على انعقادِ الإجماعِ على أنَّ الأمرَ للتكرارِ .

وثانيها : أنَّ الأمرَ طلبُ الفعلِ ، والنهيَ طلبُ التركِ فإذَا كانَ النهيُ الذي هو أحدُ الطلبينِ يفيدُ التكرارَ : فكذا الآخر .

وثالثُها : أن الأمرَ لو لم يُفِدْ التكرارَ . لما جازَ ورودُ النسخِ عليهِ ، ولا الاستثناءِ ؛ لأنَّ ورودَ النسخِ على المرّةِ الواحدةِ يدلُّ على البداءِ وورودُ الاستثناءِ عليها يكونُ نقضاً .

ورابعُها : أنَّه ليسَ في لفظِ الأمرِ تعيينُ زمانٍ ، فلا يكونُ اقتضاؤُهُ لإيقاعِ الفعلِ في زمانٍ أولى من اقتضائِهِ لإيقاعهِ في زمانٍ آخرَ ؛ فإمَّا أنْ لا يقتضيَ إيقاعَهُ في شيءٍ من الأزمنةِ وهو باطل ؛ أو في كل الأزمنةِ ؛ وهو المطلوبُ .

وخامسُها : أنَّ الإحتياطَ يقتضي تكرار المأمورِ بهِ ؛ لأنَّهُ بالتكرارِ يأمنُ من الإقدام على مخالفةِ أمر الله تعالى ، وبتركِ التكرارِ لا يأمنُ منهُ ؛ لاحتمالِ أنْ

يكونَ ذلكَ الأمرُ للتكرارِ ؛ فوجبَ حملُهُ على التكرارِ ؛ دفعاً لضررِ الخوفِ على النفسِ .

وأمَّا القائلونَ بالاشتراكِ بينَ المرةِ الواحدةِ ، وبينَ التكرارِ فقد احتجُّوا بوجهينِ :

أحدُهُما : أنَّه يحسُنُ الاستفهامُ فيهِ ، فيقالُ : أردتَ بأمرِكَ فعلَ مرَّةٍ واحدةٍ أَمْ أكثرَ ؟ ولذلكَ قالَ سراقةُ للنبيِّ ﷺ : **أحجَّتُنَا لعامِنَا هذا أم للأبدِ ؟** : وحسنُ الاستفهامِ ، دليلُ الاشتراكِ .

وثانيهما : ورودُ الأمرِ في كتاب الله تعالى ، وسنَّةِ رسوله صلى الله عليه وآله وسلم على الوجهينِ ؛ والأصلُ في الكلامِ الحقيقةُ : فكان الاشتراك لازماً .

والجواب عن الأوّل: لعلَّ رسول الله ﷺ بيَّنَ للصحابةِ أنَّ قولَهُ: **﴿أَقِيمُوْا الصَّلَاةَ﴾** ، **﴿وآتُوْا الزَّكَاةَ﴾** يفيدُ التكرارَ ؛ فلمَّا كانَ ذلكَ معلوماً للصحابةِ : لا جرم تمسَّكَ الصدِّيقُ بهذهِ الآيةِ في وجوبِ التكرارِ .

وعن الثاني : أنَّ الفرقَ من وجهين :

الأوَّلُ : أنَّ الانتهاءَ عن الفعلِ أبداً ممكنٌ ، أمَّا الاشتغالُ به أبداً فغيرُ ممكنٍ : فظهرَ الفرقُ .

والثاني : أنَّ النهيَ كالنقيضِ للأمرِ ؛ لأنَّ قولَ القائلِ لغيره : **كنْ فاعلاً** موجودٌ في قوله : **لا تكنْ فاعلاً** ، وإنَّما زادَ عليه لفظُ النفيِ فجرَى مجرَى قولِهِ : **زيدٌ في الدارِ ، زيدٌ ليسَ في الدارِ** ؛ وإذا كانَ النهيُ مناقضاً للأمرِ : وجبَ أن تكونَ فائدةُ النهي مناقضةً لفائدةِ الأمرِ .

فإذَا كانَ قولُنَا : **إفْعَلْ** يقتضي إيقاعَ الفعلِ ؟ في زمانٍ ما أيَّ زمانٍ كانَ

فقولُنا : **لا تَفْعَلْ** وجبَ أن يقتضيَ المنعَ من إيقاعهِ في زمانٍ مَّا أيَّ زمانٍ كانَ بـل في الأزمنةِ كلِّها ؛ لأنَّه إنْ لم يفعل اليومَ وفعلَ غداً : كانَ ممتثلًا للأمرِ ، ولا يجوزُ أن يكونَ ممتثلًا للأمرِ والنهيِ معاً ، معَ كـونهما نقيضَيْنِ ؛ فصـحَّ أنَّ كونَ الأمـرِ مفيداً للمرَّةِ الواحدة : يقتضِي أنْ يكونَ النهيُ مانعاً للفعلِ في جميعِ الأزمانِ .

ثم نقولُ : كونُ النهيِ مفيداً للتكرارِ يدلُّ : على أنَّ الأمرَ لا يُفيدُ إلا المرَّةَ الواحدةَ ؛ لأنَّ فائدةَ الأمرِ رفعُ فائدةِ النهيِ ، وفـائدةُ النهيِ المنـعُ من الفعلِ في كل الأزمانِ ، ففـائدةُ الأمـرِ رفعُ هـذا المنعِ الكـليِّ ، ورفعُ المنـعِ الكليِّ يحصـلُ بالثبوتِ ولو في زمانٍ واحدٍ فوجبَ أنَ تكونَ فائدة الأمرِ اقتضاءَ الفعلِ ، ولـو في زمـانٍ واحدٍ ؛ وإذا كـانَ كذلـكَ : لزمَ من كـونِ الأمرِ نقيضـاً للنهيِ مـع كـونِ النهيِ مفيداً للتكرارِ أنْ يكونَ الأمرُ غيرَ مفيدٍ للتكرارِ .

وعن الثالث : أنَّ النسخَ لا يجوزُ ورودُهُ عليهِ ، فإذَا وردَ صارَ ذلِكَ قرينـةً في أنَّهُ كانَ المرادُ بِهِ التكـرارَ . وعندنـا لا يمتنعُ حمـلُ الأمر عـلى التكرار ، بسببِ بعضِ القرائِن .

وأمَّا الاستثناء . فإنَّهُ لا يجوزُ على قولِ من يقولُ بـالفورِ . أمَّـا منْ لم يقلْ بهِ . فإنَّهُ يجوِّزُ الاستثناءَ ، وفائدتُهُ : المنْعُ من إيقاعِ الفعـلِ في بعضِ الأوقاتِ الَّتي كانَ المكلّفُ مخيَّراً بينَ إيقاعِ الفعلِ فيهِ ، وفي غيرهِ .

وعن الرابع : أنَّ الأمرَ عندَ القائلينَ بالفورِ مختصٌّ بأقـرب الأزمنةِ إليـهِ ، وعند منكريهِ : دالٌّ على طلبِ إيقاعِ المصدرِ من غـير بيانِ الـوحدةِ ، والعـددِ ، والزمانِ الحاضرِ والآتي ، بل على القدْرِ المشترك بينَ المقيّدِ والمؤقّتِ ، ومقابليهما .

وعن الخامس : أنَّ المكلّفَ إذَا علمَ أنَّ اللّفظَ لا يدلُّ عـلى التكرارِ . أمنَ من الخوف . على أنَّه معارضٌ بالخوفِ الحاصلِ من التكرارِ ؛ فإنَّهُ ربَّما كان ذلكَ

مفسدةً : كما في شراءِ اللّحمِ ، ودخولِ الدارِ .

وأمَّا الاستفهامُ والاستعمالُ فسيظهرُ إن شاءَ الله تعالَى في بابِ العمومِ : أنَّه لا يدلُّ واحدٌ منهما على الاشتراكِ ، وعلى أنَّ الأوامرَ الواردةَ بمعنى التكرارِ بعضُها يُفيدُ التكرارَ في اليومِ وبعضُها في الأسبوعِ ، وبعضُها في الشهرِ وبعضُها في السَنَةِ : وظاهرٌ أنَّ ذلكَ لا يُستفادُ إلَّا من دليلٍ منفصلٍ . والله أعلم .

المسألةُ الخامسةُ : اختلفُوا في أنَّ الأمرَ المعلّق بشرطٍ أو صفةٍ ، هل يقتضي تكرارَ المأمورِ بهِ بتكرارِهمَا ، أم لا ؟

مثالُ الصفةِ : قولَه تعالَى : ﴿ **وَالسَّارِقُ والسارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهما** ﴾ [المائدة : ٣٨] .

ومثالُ الشرطِ : **إن كانَ أو إذا كانَ زانياً فارجمْهُ** .

فنقولُ : كلُّ من جعلَ الأمرَ المطلقَ مفيداً للتكرارِ : قال به ها هنَا أيضاً .

وأمَّا القائلونَ بأنَّ الأمرَ المطلقَ لا يُفيدُ التكرارَ ، فمنهم من قالَ : بأنَّه ها هنا يُفيدُ التكرارَ . ومنهم من قالَ : لا يُفيدُهُ .

والمختارُ : أنَّه لا يُفيدهُ من جهةِ اللّفظِ ؛ ويفيدُه من جهةِ ورودِ الأمرِ بالقياسِ . فها هنا مقامان :

المقامُ الأوَّلُ : في أنَّهُ من جهةِ اللّفظِ ، ويدل عليهِ وجوهٌ :

أحدها : إنَّ السيِّدَ إذَا قال لعبدِهِ : **إشترِ اللّحمَ إنْ دخلتَ السوقَ** لا يُعقلُ منه التكرارُ ؛ حتى لو اشتراه دفعةً واحدةً ، لا يلزمهُ الشراءُ ثانياً .

وثانيها : لو قالَ لامرأتِهِ : **إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ** لا يتكرر الطلاقُ بتكرُّرِ دخولِهَا في الدارِ .

وكذلكَ لو قال : **إنْ ردَّ الله عليَّ مالي أو دابّتي أو صحَّتي فله علي كذا** : لم يتكـرَّرْ الجزاءُ بتكـرُّرِ الشرطِ . وكـذا لو قـالَ الرجـلُ لـوكيلِهِ : **طلِّق زوجتي إنْ دخلتْ الدارَ** لم يثبتْ على التكرارِ .

وثالثها : أجمعنا على أنَّ الخبـرَ المعلّقَ على الشـرطِ كقولـه : **زيدٌ سيـدخلُ الدارَ ، لو دخلها عمروٌ** ، فدخَلَها عمروٌ ، ودخلها زيدٌ : فإنَّه يُعدُّ صـادقاً وإن لم يتكرَّر دخولُ زيدٍ عندَ دخولِ عمروٍ فوجبَ أن يكونَ في هذه الصورة كذلكَ . والجامعُ : دفعُ الضررِ الحاصلِ من التكليفِ بالتكرارِ .

ورابعُها : أنَّ اللّفظَ ما دلَّ إلا عـلى تعليق شيءٍ على شيءٍ . والمفهـومُ من تعليقِ شيءٍ أعمُّ من تعليقِـهِ عليهِ في كـلِّ الصورِ ، أو في صـورةٍ واحـدةٍ ؛ لأنَّـه يصـحُّ تقسيمُ ذلكَ المفهـومِ إلى هذينِ القسمـينِ ، وموردُ التقسيمِ مشتـركٌ بـينَ القسمينِ فإذنْ : تعليقُ الشيءِ على الشيءِ لا يدل على تكرارِ ذلِكَ التعليقِ .

المقـام الثاني : في أنـهُ يُفيدُهُ من جهـةِ ورودِ الأمر بـالقيـاسِ ؛ والـدليـل عليه : إنَّ الله تعالى لو قال : **إنْ كانَ زانياً فـارجمْهُ** ، فهـذا يدلُّ عـلى أنَّه تعـالى جعلَ الزِنا علّةً لوجـوبِ الـرجمِ ، ومتى كانَ كـذلكَ : لـزم تكرُّرُ الحكمِ عنـدَ تكرُّرِ الصفةِ .

بيان الأول : أنَّ القائـل إذَا قالَ : **إن كـان الرجـلُ عالمـاً زاهداً فـاقتلْهُ ، وإنْ كان جاهلاً فاسقاً فأكرمه** فهذا الكلام مستقبـحٌ في العرفِ ، والعلم بـذلكَ ضروريٌّ .

فالاستقباحُ إمَّا أنْ يكونَ لأنَّـه يفيد أنَّ هـذا القائـلَ جعلَ الجهـلَ والفسقَ موجبينِ للتعظيمِ ، أو لأنَّه لا يفيدُ ذلكَ ؛ والثاني باطلٌ ؛ لأنَّهُ لو لمْ يُفِدْ العلّيّةَ ، ولا منافاةَ أيضاً بينَ الجهـل ، وبينَ استحقـاقِ التعظيمِ بسببِ آخـرَ : من كونـهِ

نسيباً ، شجاعاً ، جواداً ، فصيحاً فحينئذٍ : لم يَكنْ إثباتُ استحقاقِ التعظيمِ معَ كونهِ جاهلاً ، فاسقاً على خلافِ الحكمة : فكانَ يجبُ أن لا يثبتَ وحيثُ ثبتَ : علمنا فسادَ هذا القسمِ ، وأنَّ ذلكَ الاستقباحَ إنَّما حصَلَ ؛ لأنَّه يفيدُ أنَّ ذلكَ القائلَ جَعَلَ جهلَهُ وفسقَهُ علّة لاستحقاقِ الاكرامِ . فثبت : أنَّ ترتيبَ الحكمِ على الوصفِ مشعرٌ بكونِ الوصف علّةً .

فإذَا صدرَ ذلكَ من الله تعالى : أفادَ ظَنَّ أنَّ الله تعالَى جعلَ ذلكَ الوصفَ علّةً ؛ وذلكَ يُوجبُ تكرُّرَ الحكم عندَ تكرُّرِ الوصفِ باتِّفاقِ القائسينَ . فثبتَ : أنَّ قولَ الله تعالى : **إنْ كَانَ زانياً فارجمْهُ** يفيدُ تكرارَ الرجمِ عند تكرارِ الزِّنا .

فإنْ قيلَ أولاً : هذَا يُشكلُ بقولهِ : **إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ** ؛ فإنَّهُ لا يتكرَّرُ الطلاقُ بتكرُّرِ الدخولِ . وإن **دخلتَ السوقَ فاشترِ اللّحمَ** ؛ فإنَّه لا يتكرَّرُ الأمرُ بشراءِ اللّحمِ عند تكرُّرِ دخولِ السوقِ .

ثم نقول : لا نسلِّم أنَّهُ يُفيد ظنَّ العلِّيَّةِ :

أمَّا قوله : **إنْ كانَ الرجلُ عالماً فاقتله** فهذا الاستقباحُ إنَّما جازَ ؛ لأنَّ كونَهُ عالماً يُنافي جوازَ القتلِ ، فإثباتُ هذَا الحكمِ مع قيامِ المنافي ؛ يُوجبُ الاستقباحَ . سلّمنا أنَّه يفيدُ العلِّيَّةَ في هذه الصورة ، فلمَ قلت : إنَّ في سائرِ الصورِ يجبُ أن يكونَ كذلك ؟ .

سلّمنَا أنَّهُ في جميعِ الصور يفيدُ العِلِّيَّة فلِمَ قلتَ : إنَّهُ يلزمُ من تكرُّرِ العلّةِ تكرُّرُ الحكمِ ؟ فإن السرقةَ وإن كانت موجبة للقطع لكنْ يتوقفُ إيجابُها لهذا الحكمِ على شرائطَ كثيرةٍ .

والجوابُ : أنَّ قولَهُ : **إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ** فهذا يُفيدُ ظنَّ أنَّ هذا الإنسان جعلَ دخولَ الدارِ علَّةً لوقوعِ الطلاقِ ، وإذا جعلَ الإنسانُ شيئاً علَّةً

لحكمٍ : لم يلزمْ من تكرُّر ما جعلَهُ ، تكرُّرُ ذلك الحكمِ .

ألا ترَى أنَّهُ لـو قالَ : أعتقتُ عبـدي غانمـاً لسوادِهِ ، وبعلّةِ كـونِهِ أسـودَ وكانَ له عبدٌ آخرُ أسودُ : فإنَّهُ لا يعتقُ عليهِ ذلك العبدُ .

ومعلومٌ أنَّ التنبيهَ على العلِّيَّةِ لا يزيدُ على التصريحِ بهَا .

أمَّا إذَا علمنَا أو ظنَنَّا : أنَّ الشارعَ جعـلَ شيئاً علَّةً لحكمٍ فـإنَّهُ يلـزمُ من تكررِ ذلكَ الشيءِ تَكرُّرُ ذلكَ الحكمِ بإجماعِ القائسينَ . فثبتَ : أنَّـه لا يلزمُ من عدم تكرُّرِ الحكمِ عندَ تكرُّرِ المعلَّقِ عليهِ عندَمـا يكونُ التعليقُ صـادراً من العبدِ أن لا يتكرَّرَ عندَ ما يكونُ التعليقُ صادراً من الله تعالَى .

فإنْ قلتَ : هذَا التكرارُ لا يكونُ مستفاداً من اللّفظِ بل يكونُ مستفاداً من الأمرِ بالقياسِ .

قلتُ : هـذا هـو الحقُّ ؛ وعنـدَ هـذا يـظهـرُ أنَّـهُ : لا مخـالفـةَ بـينَ هـذا المذهبِ ، وبينَ ظاهرِ المذهبِ المنقولِ عن الأصوليّيْنَ : من أنَّهُ لا يُفيدُ التكرارَ ؛ وهو حقٌّ .

ونَحنُ نعني به : أنَّهُ يفيدُ ظنَّ العلِّيَّةِ ، فإذا انضمَّ الأمرُ بالقياسِ : حصلَ من مجموعهما إفادَةُ التكرارِ ؛ ولا منافاةَ بينَ هذا المذهبِ ، وبينَ ما قالوهُ .

قوله : **الاستقباحُ إنَّما جازَ لأنَّ كونَهُ فاسقاً يُنافي جوازَ التعظيمِ .**

قلنا : لا نَسلِّمُ حصولَ المنافاةِ ، لأنَّ الفاسقَ قد يستحقُّ الإكـرامَ بجهاتٍ أُخَرَ . والأصلُ : تخريجُ الحكمِ على وفقِ الأصلِ .

قـوله : **لم قلتَ : إنَّـه لَمَّا حصـلَ ظنُّ العِلِّيَّة في الصـورةِ التي ذكرتمـوها : حصلَ ظنُّ العِلِّيَّة في سائرِ الصورِ ؟ .**

قلنا : لوجهين :

أحدهُما : أنَّا نقيسُ عليهِ سائرَ الصورِ ؛ والجامعُ هوَ : أنَّ الحكمَ إذَا كـانَ مذكوراً مع علَّتِهِ : كـانَ أقربَ إلى القبـولِ ، وذَلِكَ مصلحـةُ المكلَّفِ : فيناسبُ الشرعيَّةَ .

الثاني : أنَّا نعدُّ صوراً كثيرةً ، ويبنُ حصولَ ذلكَ الظنِّ فيهَا ، ثم نقولُ : لا بدَّ بينَها من قدْرٍ مشتركٍ ، وذلكَ المشتركُ إمَّـا ما ذكـرناهُ : من تـرتيبِ الحكمِ على الوصفِ ، أو غيرُهُ .

والثاني مرجوحٌ ؛ لأنَّ الأصلَ عدمُ سائرِ الصفاتِ : فتعينَّ الأوَّلُ : فعلمنا أنَّ ترتيبَ الحكمِ على الوصفِ أينما كان : فإنَّهُ يُفيدُ ظنَّ العلِّيَّةِ .

قوله : **لِمَ قلتَ : إنَّه يلزمُ من تكرُّرِ العلَّةِ تكرُّرُ الحكمِ .**

قلنا : هذَا متفقٌ عليهِ بين القائسين : فـلا يكونُ المنـعُ فيهِ مقبـولاً . واللّهُ أعلمُ .

المسألةُ السادسةُ : في أنَّ مطلقَ الأمرِ لا يُفيدُ الفورَ . قالتْ الحنفيَّةُ : إنَّـهُ يفيدُ الفورَ . وقالَ قائلونَ : إنَّهُ يُفيدُ التراخيَ . وقالت الواقفيَّةُ : إنَّه مشتركٌ بينَ الفورِ ، والتراخِي .

والحقُّ : أنَّه موضوعٌ لطلبِ الفعلِ وهو : القدْرُ المشتركُ بين طلبِ الفعلِ عـلى الفـورِ ، وبـين طلبـهِ عـلى التـراخِي من غـيرِ أنْ يكـونَ في اللفظ إشعـار بخصوصِ كونِهِ فوراً أو تراخياً .

لنا وجوه :

أحدها : أنَّ الأمرَ قد يردُ عندما يكونُ المرادُ منه الفـورُ تارة ، والتـراخي

أخرى : فلا بدَّ من جعلِهِ حقيقةً في القدرِ المشتركِ بينَ القسمين : دفعاً للاشتراكِ والمجازِ . والموضوع لإفادةِ القدْرِ بين القسمين لا يكونُ لهُ إشعارٌ بخصوصيَّةِ كلِّ واحدٍ من القسمينِ ؛ لأنَّ تلكَ الخصوصيَّة مغايرةٌ لمسمى اللّفظِ ، وغيرُ لازمةٍ لهُ فثبت : أنَّ اللّفظَ لا إشعارَ له . لا بخصوصِ كونهِ فوراً ، ولا بخصوصِ كونهِ تراخياً .

وثانيها : أنه يحسنُ من السيّدِ أن يقولَ : **إفْعَلْ الفعلَ الفلانيَّ في الحال ، أو غداً** . ولو كانَ كونُهُ فوراً داخلاً في لفظِ **إفْعَلْ** . لكانَ الأوَّلُ تكراراً ، والثاني نقضاً ؛ وأنّه غيرُ جائزٍ .

وثالثها : أنَّ أهلَ اللُّغةِ قالوا : لا فرقَ بينَ قولنا : **يَفْعَل** ، وبينَ قولنَا : **إفْعَلْ** إلَّا أنَّ الأولَ خبرٌ ، والثاني أمرٌ ، لكنَّ قولَنا : **يَفْعَل** لا إشعارَ لهُ بشيءٍ من الأوقات فإنَّهُ يكفِي في صدقِ قولِنَا : **يَفْعَل** إتيانُهُ بهِ في أيِّ وقتٍ كان من أوقات المستقبلِ . فكذا قولهُ : **إفْعَلْ** وجبَ أنْ يكفيَ في الإتيانِ بمقتضاه الإتيانُ بهِ في أي وقتٍ كان من أوقاتِ المستقبلِ ، وإلا فحينئذٍ : يحصلُ بينهما فرقٌ في أمرٍ آخرَ سوى كونِهِ خبراً أو أمراً .

ورابعها : **أنَّ أهلَ اللّغةِ قالوا في لفظِ إفْعَلْ إنَّه أمرٌ والأمرُ قدْرٌ مشتركٌ بينَ** الأمرِ بالشيءِ على الفورِ ، وبينَ الأمرِ بهِ على التراخِي ؛ لأنَّ الأمرَ بهِ على الفورِ أمرٌ معَ قيدِ كونِهِ على الفورِ .

وكذلكَ الأمرُ بهِ على التراخِي أمر مع قيدِ كونهِ على التراخِي : ومتى حصل المركَّب فقد حصل المفردُ : فعلمنا أنَّ مسمَّى الأمرِ قدْرٌ مشتركٌ بينَ الأمرِ مع كونه فوراً وبين الأمر مع كونه متراخياً .

وإذا ثبتَ أنَّ لفظَ **إفْعَلْ** للأمر ، وثبتَ أنَّ الأمرَ قدْرٌ مشتركٌ بين هذين

القسمين : ثبتَ أنَّ لفظَ **إفْعَلْ** لا يدلُّ إلَّا على قدْرٍ مشتركٍ بينَ هذينِ القسمين .

واحتجَّ المخالفُ بأمور :

أحدُها : قولُهُ تعالى لإبليس : ﴿ **مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ** ﴾ [الأعراف : ١٢] . عابَهُ على أنَّهُ لم يأت في الحال بالمأمورِ بهِ ؛ وهذا يدلُّ على أنَّهُ أوجبَ عليهِ الإتيانَ بالفعلِ حينَ أمرَهُ بهِ إذْ لو لم يجبْ ذلكَ : لكانَ لإبليسَ أن يقولَ : **إنَّكَ أمرتنِي ، وما أوجبتَ عليَّ في الحالِ ، فكيفَ استحقُّ الذمَّ بتركِهِ في الحالِ ؟!**

وثانيها : قولُهُ تعالَى : ﴿ **وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ** ﴾ [آل عمران : ١٣٣]، وقولُهُ : ﴿ **فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ** ﴾ [المائدة : ٤٨] .

وثالثها : لو جازَ التأخيرُ لجازَ إمَّا إلَى بدلٍ ، أو لا إلى بدلٍ ، والقسمانِ باطلانِ : فالقولُ بجوازِ التأخيرِ باطلٌ .

أمَّا فسادُ القسمِ الأوَّلِ فهوَ : أنَّ البدلَ هو : الَّذِي يقومُ مقامَ المبدَلِ منه من كل الوجوه فإذَا أتى بهذا البدلِ : وجب أن يسقطَ عنه التكليفُ ، وبالاتفاقِ ليسَ كذلكَ .

فإنْ قلتَ : لِمَ لا يجوزُ أن يقالَ : البدلُ قائمٌ مقامَ المبدَلِ منهُ في ذَلِكَ الوقتِ لا في كلِّ الأوقاتِ ؟ : فلا جرمَ لَمْ يلزمْ من الإتيانِ بالبدلِ سقوطُ الأمرِ بالمبدَلِ !!

قلتُ : إذَا كانَ مقتضى الأمر الإتيانُ بتلكَ الماهيَّةِ مرَّةً واحدة في أيِّ وقتٍ كان وهذا البدلُ قائمٌ في هَذا المعنَى : فقد تأدَّى ما هو المقصودُ من الأمر بتمامِهِ : فوجبَ سقوطُ الأمرِ بالكليّةِ . بل ذلكَ العُذْر يتمشَّى بتقديرِ أن يقتضيَ الأمرُ التكرارَ ؛ ولكنَّه باطلٌ .

وأما فسادُ القسمِ الثاني وهو القول بجوازِ التأخيرِ لا إلَى بدلٍ : فذلكَ يمنعُ من كونِهِ واجباً ؛ لأنه لا يفهمُ من قولنَا : إنَّه ليسَ بواجبٍ ؛ إلَّا أنَّهُ يجوزُ تركُهُ من غيرِ بدلٍ .

ورابعها : لو جاز التأخيرُ . لجازَ إمَّا إلى غايةٍ معيَّنةٍ : بحيثُ إذَا وصلَ المكلّفُ إليها : لا يجوزُ لهُ أنْ يؤخِّرَ الفعلَ عنها ، أو يجوزُ لهُ التأخيرُ أبداً ؛ والقسمانِ باطلان : فالقولُ بجوازِ التأخيرِ باطلٌ . إنَّما قلنَا : إنَّه لا يجوزُ لهُ التأخيرُ إلى غايةٍ : لأن تلكَ الغايةَ إمَّا أن تكونَ معلومةً للمكلّفِ ، أو لا تكونَ .

فإنْ كانتْ معلومةً له : فتلكَ الغايةُ ليستْ إلا أنْ تصيرَ بحيثُ يغلبُ على ظنِّه أنَّه لو لم يشتغلْ بأدائِهِ فاته ذلكَ الفعلُ ؛ بدليلِ أنَّ كلَّ منْ قالَ بجوازِ التأخيرِ إلى غايةٍ معلومةٍ قال : إنَّ تلكَ الغايةَ هي : هذا الوقتُ ، فالقولُ بإثباتِ غايةٍ أخرى خرق للإجماعِ ؛ وإنه غيرُ جائز .

لكنَّ القولَ بجوازِ التأخيرِ إلى هذهِ الغايةِ باطلٌ ؛ لأن الظنَّ إنْ لم يكنْ لأمارةٍ جرى مجرى ظنِّ السوداويِّ : فلا عبرةَ به .

وإنْ كانَ لأمارةٍ فكلُّ من قال بهذا القسم قال : إنَّ تلكَ الأمارةَ إمَّا المرضُ الشديدُ ، أو علوُّ السنِّ . وهذا أيضاً باطلٌ ، لأنَّ كثيراً من الناس يموتُ فجأةً ؛ وذلكَ يقتضِي أنَّه ما كانَ يجبُ عليهِمْ ذلكَ الفعلُ في علم الله تعالى مع أنَّ ظاهر ذلك الأمر للوجوب .

وإنَّما قلنَا : إنَّ تلكَ الغايةَ لا يجوز أن تكونَ مجهولةً ؛ لأنَّه على هذا التقدير : يصيرُ مكلَّفاً بأنْ لا يؤخِّرَ الفعلَ عن وقت معينٍ مع أنَّه لا يعرفُ ذلكَ الوقتَ ؛ وهو تكليفُ ما لا يطاقُ .

وإنَّما قلنَا : إنَّه لا يجوزُ التأخيرُ أبداً لأنَّ التأخـير أبداً تجـويزٌ للتـركِ أبداً ، وإنَّه ينافِي القول بوجوبِهِ .

وخامسها : أنَّ السيِّد إذَا أمرَ عبدَهُ بأنْ يسقيَهُ الماءَ : فُهِمَ منـهُ التعجيلُ ، واستحسن العقلاءُ ذمَّ العبدِ على التأخيرِ ؛ والإسنادُ إلى القرينةِ خلافُ الأصل : فالأمر يفيدُ الفورَ .

وسادسها : أجمعنا على أنَّهُ يجبُ اعتقادُ وجوبِ الفعلِ على الفورِ فنقولُ :

الفعـلُ أحدُ مـوجَبِيْ الأمرِ ؛ فيجب عـلى الفـور ؛ قيـاسـاً عـلى الاعتقـادِ والجامعُ تحصيلُ المصلحةِ الحاصلةِ بسببِ المسارعةِ إلى الامتثالِ .

وسابعها : أن الأمرَ يقتضِي إيقاعَ الفعلِ فأشبهَ العقودَ في البياعاتِ ، فلما وقعَ العقدُ عقيب الإيجاب والقبول : فالأمرُ وجبَ أن يكونَ مثلَهُ . وتحريرهُ : أنَّه استدعاءُ فعلٍ بقولٍ مطلقٍ : فيقتضي التعجيلَ : كالإيجابِ في البيعِ .

وثامنها : أنَّ الأمرَ ضدّ النهيِ فلمَّا أفادَ النهيُ وجوبَ الانتهاءِ على الفـورِ : وجبَ في الأمرِ أنْ يُفيدَ الوجوبَ على الفورِ .

وربَّما أوردُوا هذا على طريقٍ آخرَ فقالـوا : ثبتَ أنَّ الأمرَ بـالشيءِ نهيٌ عن تركِهِ ، لكن النهيَ عن تركِهِ : يوجب الانتهاءَ عن تركِهِ في الحـالِ والانتهاءُ عن تـركه في الحـال لا يمكنُ إلَّا بالإقـدامِ عـلى الفعـلِ في الحـال : فثبتَ أنَّ الأمـرَ يوجبُ الفعلَ في الحالِ .

وتاسعها : أجمعنا على أنَّهُ لو فعلَ عقيبه : يقعُ الموقعَ ، ويخرجُ عن العهدةِ وطريقةُ الاحتيـاطِ تقتضي وجوبَ الإتيـانِ بهِ عـلى الفورِ لتحصيـلِ الخروجِ عن العهدةِ بيقينٍ .

والجوابُ عن الأوَّل : أنَّه حكايةُ حالٍ ؛ فلعلَّ ذلكَ الأمرَ كانَ مقروناً بما يدلُّ على الفورِ .

وعن الثـاني : أنَّ قـولَـهُ : ﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [آل عمـران : ١٣٣] ـ مجازٌ : من حيث ذَكَرَ المغفرة ، وأرادَ مـا يقتضيهَـا وليس في الآية أنَّ المقتضِي لطلبَ المغفرةِ هو : الإتيانُ بالفعلِ على سبيلِ الفور . على أنَّ هذه الآيةَ لَوْ دلّتْ على وجوبِ الفورِ : لم يلزمْ منهُ دلالةُ نفسِ الأمرِ على الفورِ .

وعن الثالث والرابع : أنَّهُ يُشَكِلُ بما إذَا صرَّح وقال : **أوجبتُ عليـكَ أنْ تفعلَ هذا الفعـلَ في أيِّ وقتٍ شئتَ** : فكلُّ مـا جعلوه عذراً في هـذهِ الصورةِ : فهو عذرنا عما ذكروهُ . وكذلكَ يُشكلُ بـالكفّاراتِ ، والنـذورِ ، وكلِّ الـواجباتِ الموسعةِ .

وعن الخامس : أنَّه معارضٌ بِمَا إذَا أمرَ السيِّد غلامَهُ بشيءٍ ولَمْ يَعْلَمْ الغلامُ حاجةَ السيِّدِ إليهِ في الحال فإنَّه لا يفهمُ التعجيلُ . فإنْ حملتُمْ ذلكَ على القرينةِ : ألزمناكُمْ مثلَهُ .

فإن قلتَ : إنَّ السيّدَ يعلِّلَ ذمَّهُ لعبده : بأنَّني أمرتُـهُ بشيءٍ ، فأخَّـرَهُ ولولا أنَّ الأمرَ للفورِ ، وإلاَّ : لما صحَّ هذا التعليلُ .

قلتُ : وقـد يعتـذرُ العبـدُ فيقـولُ : أمـرتني بـأنْ أفعــلَ ، ومـا أمــرتني بالتعجيلِ ، وما علمتُ بأنَّ في التأخيرِ مضرَّةً .

وعن الســادس : أنَّـهُ يبـطلُ بمـا لــو قـالَ : **إفْعَـلْ في أيِّ وقتٍ شئتَ** ، وبالنذورِ والكفاراتِ . ويبطلُ أيضـاً بالخبـرِ ؛ فإنَّـه لو قـالَ الشارعُ : **يقتـلُ زيدٌ عمراً** فها هنا يجبُ الاعتقادُ في الفورِ ، ولا يجبُ حصولُ الفعلِ في الفورِ .

ولأنَّ الاعتقادَ غيرُ مستفـادٍ من الأمرِ فـلا يجبُ حصولُ الفعـلِ في الفورِ ؛

لأنَّ من ركبَ الله العقلَ فيهِ فإذا نظَرَ : علِمَ أنَّ امتثالَ أمرِ الله تعالى واجبٌ .

وعن السابع : أنَّه يبطلُ بقولِهِ : **إفْعَـلْ في أيِّ وقتٍ شئتَ** ، ولأنَّ الجامـعَ الّذِي ذكروهُ وصف طرديٌّ . وهو غيرُ معتبرٍ .

وعن الثامن : أنَّ النهي يُفيدُ التكرارَ : فلا جرَمَ يوجبُ الفورَ ، والأمرُ لا يُفيدُ التكرارَ : فلا يلزَم أن يُفيدَ الفورَ .

وعن التاسع وهو : طريقـة الاحتياطِ : أنَّـه ينتقضُ بقولـهِ : **إفْعَلْ في أيِّ وقتٍ شئتَ** .

وأعلمْ : أنَّ هذا النقضَ يردُ على أكثرِ أدلّتِهم ، وهو لازمٌ لا محيصَ عنهُ .

المسألةُ السابعةُ : في أنَّ الأمرَ المعلّقَ ، أو الخبرَ المعلّقَ على شيءٍ بكلمةِ **إنْ** عَدَمٌ عندَ عدَمِ ذلكَ الشيءِ . والخلاف فيهِ مع القاضي بكرٍ ، وأكثرِ المعتزلةِ .

لنا وجهان :

الأوَّل : هـو : أنَّ النحويِّـينَ سَمُّـوا كلمـةَ **إنْ** حرفَ شـرطٍ ، والشرطُ مَـا ينتفِي الحكمُ عندَ انتفائِهِ ، فيلزمُ أنْ يكونَ المعلّقُ بهذا الحرفِ منتفيـاً عندَ انتفـاءِ المعلّقِ عليهِ .

أمَّـا أنَّ النحويِّـينْ سَمُّوا هـذَا الحرفَ بحـرفِ الشرطِ ، فـذلكَ ظـاهـرٌ في كتبهِمْ .

وأمَّا أنَّ الشرطَ : ما ينتفي الحكمُ عند انتفائه ، فلأنَّهم يقولونَ : **الوضوءُ شرطُ صحَّةِ الصلاةِ** ، **والحولُ شرطُ وجوبِ الزكاة** ، وَعَنَـوا بكونِهِمَا شـرطينِ : انتفاءَ الحكمِ عند انتفائهما : والاستعمالُ دليلُ الحقيقةِ ظـاهراً .

فـإنْ قيلَ : لا نـزاعَ في أنَّ النحويِّـينْ سمّوْا هـذا الحرفَ بحـرفِ الشـرطِ

ولكنْ لعلَّ ذلكَ من اصطلاحاتِهم الحادثةِ : كتسميتِهم الحركاتِ المخصوصةَ بالرفعِ ، والنصبِ ، والجرّ وإنْ لم تكنْ تسميةُ هذهِ الحركاتِ بهذهِ الأسماءِ موجودةً في أصلِ اللُّغةِ .

سلَّمنا أنَّ هذا الاسم أصليٌّ ؛ لكنْ لا نسلِّمُ أنَّ الشرطَ : ما ينتفِي الحكمُ عند انتفائه بل شرطُ الشيءِ : ما يكونُ علامةً على ثبوتِهِ الحكمِ ، من قولهم : أشراطُ الساعةِ أي علاماتها .

وإذَا كانَ الشرطُ عبارةً : عن العلامةِ لزمَ من ثبوتِهَا ثبوت الحكم لكن لا يلزمُ من عدمهَا عدمُ الحكمِ .

سلَّمنا أنَّ شرطَ الشيءِ : ما يقفُ عليهِ الحكمُ ، لكنْ مطلقاً أو بشرطِ أن لا يوجدَ ما يقومُ مقامهُ .

الأول ممنوعٌ ، والثاني مسلّم . وعلى هذا التقدير : لا يلزمُ من عدم هذا الشرطِ عدمُ الحكمِ ، إلا إذا عرفَ أنَّه لم يوجدْ شيءٌ مّا ، يقومُ مقامَ هذا الشرطِ .

والجوابُ : لما دلَّتْ الكتبُ النحويّةُ على تسمية هذَا الحرفِ بحرفِ الشرط ؛ وجبَ اعتقادُ أنَّ هذا الاسم كانَ حاصلاً في أصلِ اللُّغةِ وإلا : كانَ حصولُ هذَا الاسمِ لهُ النقلِ : وقد بيَّنَّا أنَّ النقلَ خلافُ الأصلِ .

قوله : شرطُ الشيءِ : ما يدلُّ على ثبوتِهِ .

قلنَا : لو كانَ كذلكَ : لامتنعتْ تسميةُ الوضوء بأنَّه شرط صُحةِ الصلاةِ ؛ فإنَّ الوضوءَ لا يدلُّ على صحَّةِ الصلاةِ . وكذَا القولُ في قولِنَا : الحولُ شرطُ وجوب الزكاةِ ، والاحصانُ شرطُ وجوبِ الرجمِ .

وأما اشراطُ الساعةِ فهي وإن كانتْ علامـاتٍ دالةً عـلى وجوب السـاعةِ : لكنْ يمتنعُ وجودُ الساعة إلَّا عندَ وجودِهـا ؛ فهي مسمَّاةٌ بـالأشراطِ ، لا بحسبِ الاعتبارِ الأوَّلِ ، بل بحسبِ الاعتبارِ الثاني .

قوله : شرطُ الشيءِ : ما ينتفي الحكمُ عند انتفائه مطلقاً ، أو إذَا لم يوجدْ ما يقومُ مقامَهُ ؟ .

قلنـا : مطلقـاً ؛ لأنَّه إذا ثبتَ كـونُ شيءٍ شرطـاً ، وثبتَ أنَّ لفظَ الشرطِ معناه في اللُّغةِ : مـا ينتفي الحكم عند انتفـائه وثبتَ أنَّ ذلـك الشيءَ يجبُ انتفاءُ الحكمِ عندَ انتفائِهِ فلو أثبتْنَا شيئـاً آخرَ يقـومُ مقامَـهُ : لم يكنْ ذلكَ الشيءُ بعينـه شرطاً ، بلْ يكونُ الشرطُ إمَّا هوَ ؛ أو ذلكَ الآخر لا على التعيـينِ : وذلكَ يُنـافي قيامَ الدلالةِ على كونِهِ بعينه شرطاً .

الحجّةُ الثانيةُ : ما رُوِيَ أنَّ يَعْلَى بنَ أميةَ سألَ عمرَ بن الخـطّابِ رضيَ الله عنهُ فقالَ : « مَا بالُنَا نقصرُ : وقَد أَمِنَّـا » ؟، فقال : « عجِبْتُ ممـا عجبتَ منهُ » فسـألت رسولَ الله صـلى الله عليهِ وآلـهِ وسلّمَ فقال : « صَـدَقَةٌ تَصَـدَّقَ اللّهُ بِهَـا عَلَيْكُمْ ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ » .

ولو لَمْ يفهمْ أنَّ المعلَّقَ على الشيءِ بكلمةِ إنْ عدمٌ عند عدمِ ذلكَ الشيءِ لَمْ يكنْ لذلكَ التعجُّبِ معنى !!.

فـإنْ قيلَ : لِمَ لا يجـوزُ أن يقالَ : إنَّمـا تعجبا من ذلـكَ ؛ لأنَّهما عقـلا من الآيات الواردةِ في وجوبِ الصلاةِ وجوبَ الاتمامِ ، وأن حالَ الخوفِ مستثناةٌ من ذلك ، وما عداها ثابتٌ على الأصلِ في وجوبِ الاتمـام فلذلكَ تعجبَـا من ثبوتِ القصرِ معَ الأمنِ .

ثمَّ نقولُ : هذَا الحديثُ حجَّةٌ عليكم ؛ لأنَّهُ لو امتنـع المشروطُ عنـد عدم

الشرط : لَمّا جازَ القصرُ عندَ عدمِ الخوفِ ؛ وقد جازَ : فعلمنا أنَّه لا يجبُ عـدمُ المشروطِ عندَ عدمِ الشرطِ .

والجـوابُ عن السؤال الأول : أنَّ الآياتِ الدالَّةَ على وجوبِ الصـلاةِ ، لا تنطقُ بالاتمامِ ، ولا بأنَّ الأصلَ في الصلاة الاتمام ، بل المرويُّ عن عائشة رضي الله عنهـا أنَّها قـالـت : « كانتْ صـلاةُ السفرِ والحضرِ ركعتـينِ ، فأُقِـرَّتْ صلاةُ السفرِ ، وزِيْدَ في صلاة الحضرِ » .

وعن الثاني : أنَّ ظاهـرَ الشرعِ يمنـعُ من ذلـكَ ؛ ولذلـكَ ظهرَ التعجُّبُ ، لكن لا يمتنعُ أن يدلَّ دليلٌ على خلافِ . الظاهر . والله أعلم .

احتجَّ المخالفُ بالآيةِ ، والحكم :

أمَّـا الآية فهـو أنَّ المعَلّقَ بإنْ عـلى شيءٍ ، لو كـانَ عدمـاً عندَ عـدمِ ذلكَ الشيءِ : لكـانَ قولُـهُ عزَّ وجـلَّ : ﴿ وَلَا تُكْرِهُـوا فَتَيَـاتِكُمْ عَـلَىٰ البِغَـاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً ﴾ [النور : ٣٣] ، دليـلاً على أنَّـه ما حـرَّمَ الاكراهَ عـلى البغاءِ ، إنْ لم يُرِدْنَ التحصُّنَ . وقولُهُ تعالَى : ﴿ فَكَـاتِبُوهُـمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْـراً ﴾ [النور : ٣٣] . وقـولـه : ﴿ وَاشْكُـرُوا لله إِنْ كُنْتُمْ إِيَّـاهُ تَـعْبُـدُونَ ﴾ [البقـرة : ١٧٢] . وقـوله : ﴿ أَنْ تَقْصُـرُواْ مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ [النسـاء : ١٠١] ، وقوله : ﴿ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ ﴾ [البقرة : ٢٨٣] . ففي جميعِ هذه الآياتِ الحكمُ غيرُ منتفٍ ، عند انتفاء الشرط .

وأما الحكم ، فهو : مَـا إذا قالَ لامـرأتِهِ : إنْ دخلتِ الـدارَ فأنتِ طـالقٌ فهذا لا ينفِي الطلاق قبل ذلك الشرط حتىَّ لو نجَّزَ، أو علّق بشرطٍ آخرَ: لم يكنْ مناقضاً للأوَّلِ . ولو لزِمَ عدمُ المشـروطِ عندَ عـدمِ الشرطِ : لـزمَ التناقضُ هـا هنا .

والجواب عن الأول : أنَّ الظاهرَ يقتضي أنْ لا يحرُمَ الإكراهُ على البغـاءِ : إذَا لم يُرِدْنَ التحصُّنَ ، ولكن لا يلزمُ من عدمِ الحرمةِ القولُ بالجوازِ ؛ لأن زوالَ الحرمةِ قد يكونُ لـطريانِ المُحِـلِّ ، وقد يكـونُ لامتناعِ وجـودِهِ عقلاً : وهـا هنا كذلك ؛ لأنَّهنَّ إذَا لم يُردنَ التحصُّنَ فقد أردنَ البغاءَ ، وإذا أردنَ البغاءُ : امتنـع إكراهُهُنَّ على البغاءِ .

وعن الثاني : أنَّـه إذَا علّقَ الطلاقَ عـلى الدخـولِ ، ثم نجَّزَ : فـإنْ كانَ المنجّـزُ واحدةً أو اثنتـينِ : بقيَ التعليقُ : فالمنجّـزُ غـيرُ المعلّقِ حتى لـو تـزوجّتْ بزوجٍ آخرَ ، وعادتْ إليهِ ، وتزوجَها : وقع الطلاقُ المعلّقُ .

وإن كانَ المنجَّزُ ثلاثاً فعندنا : المنجّزُ غيرُ المعلّقِ ، حتى بقيَ المعلّقُ موقوفـاً على دخول الدارِ ، فإذا تـزوَّجتْ بزوجٍ آخـرَ ، وعادت إليـهِ ، ودخلتْ الدارَ : وقعَ الطلاقُ المعلّقُ . والله أعلم .

المسـألةُ الثـامنةُ : في الأمـرِ المقيّدِ بعـددٍ . فلنبحث أن الحكم المعلّقَ بعددٍ هلْ يدلُّ على حكمِ ما زادَ عليهِ وما نقصَ عنهُ أم لا ؟! .

أمَّا في جانبِ الزيادةِ فمتى كانَ العددُ الناقصُ علّةً لعدمٍ ، أو امتنعَ ثبوتُ ذلك الأمرِ في العددِ الزائدِ : فعلّةُ عدمِ ذلكَ الأمرِ حـاصلةٌ عند عـدمِ حصولِ العددِ الزائدِ .

مثاله : لو حظرَ الله تعـالى علينَا جلدَ الـزاني مائـةً كان الـزائدُ عـلى المائـةِ محظوراً ؛ لأنَّ المائةَ موجودةٌ في الزائدِ على المائةِ .

ولو قالَ : « إذَا بَلَغَ الماءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلَ خَبَثاً » :

فجَعَلَ القلّتينِ علّةً لانـدفاعِ حكمِ النجاسةِ : فـالزائـد عليهـما أولى أنْ يكونَ كذلكَ .

أمَّا إذا كـانَ العـددُ الناقصُ موصوفاً بحكمٍ : لم يجبْ أنْ يكونَ الـزائدُ عليـهِ موصـوفاً بـذلك الحكمِ ؛ لأنَّـهُ لا يلزمُ من كونِ عـددٍ واجباً أو مبـاحاً أنْ يكونَ الزائدُ عليهِ واجباً أو مباحاً .

وأمَّـا في جانبِ النقصـانِ فالحكمُ : إمَّـا أنْ يكـونَ **إبـاحـة أوْ إيجـاباً** ، أوْ **حظراً** .

فإنْ كان إباحةً لم يخلُ مـا دونَ ذلكَ العددِ : إمَّا أنْ يكون داخلاً تحتَ ذلكَ العـدد على كـلِّ حالٍ ،أو لا يدخلُ تحته على كلِّ حالٍ ، أو يدخل تحته تارةً ، ولا يدخلُ أخرى .

مثالُ الأوَّل : أن يُبيْحَ الله تعالَى لنا جلدَ الزاني مائةً ؛ فإنَّهُ يدلُّ على إباحة جلدِ خمسينَ ، لأنَّ الخمسينَ داخلةٌ في المائةِ .

ومثالُ الثاني : أنْ يُبيحَ الله عز وجل لنا أنْ نحكمَ بشهادةِ شاهدينِ ، فإنَّه لا يدلُّ على إباحةِ الحكمِ بشهادةِ الواحـدِ ؛ لأنَّ الحكمَ بشهادةَ الشـاهدِ الـواحدِ غيرُ داخلٍ تحتَ الحكم بشهادةَ شاهدينِ .

ومثـال الثالث : أنْ يُبيحَ لَنا استعمـالَ القلّتـينْ من المـاءِ إذا وقعتْ فيهـما نجاسةٌ ؛ فإنَّه قد أباحَ لنا استعمالَ القلّةِ من هاتينِ القلّتين ، ولا يدلُّ على إباحةِ استعمال قلّةٍ واحدةٍ إذَا وقعتْ فيهَا نجاسـةٌ ، لأنَّ القلّة الواحـدةِ إذا وقعتْ فيها نجاسة غيرُ داخلةٍ تحت قلتين وقعتْ فيهمَا نجاسةٌ .

أمَّا إذا حظر الله تعالى علينا عدداً مخصوصـاً فإنَّـه يختلف أيضاً : فـربَّما دلَّ على حظرِ ما دونِهِ من طريقِ الأولَى ؛ لأنَّه إذا حـظرَ استعمالَ القلّتـينِ إذا وقعتَ

فيهـما نجاسـةٌ : فحظر القلّةِ الـواحدةِ أولى . أمَّـا لو حظرَ اللّهُ تعالى علينـا جلدَ الزاني مائةً : لم يدلَّ أنَّ ما دونه محظورٌ .

وأمَّـا إذا أوجبَ اللّهُ تعالى جلدَ الـزاني مائـةً فإنَّـه يدل عـلى وجـوبِ جلدِ خمسينَ ؛ لأنَّه لا يمكنُ فعلُ الكلِّ إلا بفعلِ الجزءِ ، ولكنَّـه ينفِي قصرَ الوجـوبِ على الجزءِ . فثبت : أنَّ قصرَ الحكمِ عـلى العددِ لا يـدلُّ على نفيـهِ عمَّا زادَ ، أو نقصَ إلَّا لدليلٍ منفصلٍ .

واحتجَّ المخالفُ بالسنَّةِ ، والاجماعِ :

أمَّا السنَّةُ فهي : أنَّ الله تعالى لمَّا قالَ : ﴿ **إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ** ﴾ [التوبـة : ٨٠] ، قال عليـه الصلاةُ والسـلامُ : « والله لأَزِيْدَنَّ عَلَى السَّبْعِينْ » :

فعقلَ : أنَّ الحكمَ منفيٌّ عن الزيادةِ . وأمَّا الإجماعُ فهو : أنَّ الأمَّةَ عقلتْ من تحديدِ جلدِ القاذفِ بالثمانينَ ، نفيَ الزيادةِ .

والجـواب عن الأول : أنَّ تعليقَ الحكمِ عـلى السبعـينَ كـما لا ينفيـهِ عن الزائدِ : فكذا لا يوجبه ؛ فلعلّه صلى الله عليهِ وسلّمَ جوَّز حصولَ المغفرةِ لـو زادَ على السبعين . فلذلكَ قالَ ما قالَ .

وعن الثاني : أنَّ ذلكَ النفيَ إنَّما عُقِلَ بـالبقاءِ عـلى حكمِ الأصلِ . والله أعلم .

المسـألةُ التـاسعة : في الأمرِ المُقَيّدِ بـالاسم : الجمهور منـا ومن المعتـزلـة قالوا : إنَّ الأمرَ والخبرَ المقيّدَ بالاسم لا يـدلُّ على نفي حكمِ مـا عداهُ : كقـول القائلِ : زيـدٌ في الدارِ ، لا يـدلُّ على أن عمـراً ليس فيهَا ؛ وإذا أمـرَ بشيءٍ لا يدلُّ على أنَّ غيرَهُ ليسَ بواجبٍ .

وقال أبو بكرٍ الدقّاقُ منّا : إنَّهُ يدلُّ على ذلكَ .

لنا وجوهٌ :

الأوَّلُ: اتِّفاقُ الكلِّ على أنَّهُ يجوزُ أنْ يقالَ: زيدٌ أكلَ أو شربَ مع العِلْم بأنَّ غيرَهُ فعلَ ذلكَ أيضاً .

الثاني : أن تخصيصَ البعضِ بالذكرِ لو دلَّ على نفي الحكمِ عن غيرِ المذكورِ : لبطلَ القياسُ ؛ لأنَّ التنصيصَ على حكمِ الأصلِ أنْ وُجِدَ معهُ التنصيصُ على حكمِ الفرعِ : كانَ حكمُ الفرعِ ثابتاً بالنصِّ ، لا بالقياسِ . وإنْ لم يُوجدْ معه : كانَ النصُّ دالاًّ على عدمِ الحكمِ في الفرعِ ؛ وحينئذ : لا يجوزُ إثباتُهُ بالقياسِ ؛ لأنَّ النصَّ مقدَّمٌ على القياسِ .

الثالثُ : لو دلَّ قولُنَا : زيدٌ أكلَ ، على أنَّ غيرَهُ لمْ يأكلْ لدلَّ عليهِ إمَّا بلفظِهِ ، أو بمعناهُ ؛ والأوَّلُ باطلٌ ؛ لأنَّه ليسَ في اللّفظِ ذكرُ غيرِ زيدٍ، فكيفَ يدلُّ على حكمِ غيرِ زيدٍ ؟ .

والثاني باطلٌ ؛ لأنَّ الإنسانَ قد يعلمُ : أنَّ زيداً وعمراً يشتركان في فعلٍ ، ويكون له غرضٌ في الاخبارِ عن أحدهما دونَ الآخرِ . فثبت : أنَّهُ لا يدلُّ عليه لا بلفظِهِ ، ولا بمعناهُ .

واحتجَّ المخالفُ : بأنَّهُ لا بدَّ في التخصيصِ من فائدةٍ ؛ ولا فائدةَ إلاَّ نفيُ الحكمِ عمَّا عداهُ .

والجوابُ : المقدِّمةُ الثانيةُ ممنوعةٌ ؛ فلعلَّ غرضَهُ كانَ متعلِّقاً بالأخبار عنهُ دونَ غيرِهِ ، فلهذا خصَّه بالذكرِ . والله أعلم .

المسألةُ العاشرةُ: في الأمرِ المُقَيّدِ بالصفةِ . وهو كقوله : زكُّوا عن الغنمِ السائمةِ .

واختلفوا في أنَّه هل يدلُّ ذلكَ على أنَّه لا زكاةَ في غيرِ السائمةِ ؟ .

الحقُّ : أنَّه لا يدلُّ وهو قولُ أبي حنيفةَ رحمه الله واختيارُ ابنِ سريجٍ ، والقاضي أبي بكرٍ ، وإمامِ الحرمينِ والغزالي ، وقولُ جمهورِ المعتزلةِ . وذهبَ الشافعيُّ ، والأشعريُّ رضي الله عنهما ومعظمُ الفقهاءِ منَّا : إلى أنَّه يدلُّ .

لنا وجوه :

الأوَّل : أنَّ الخطابَ المقيّدَ بالصفةِ لو دلَّ على أنَّ ما عداهُ يخالفهُ لدلَّ عليهِ : إمَّا بلفظهِ ، أو بمعناهُ : لكنَّهُ لم يدلَّ عليهِ من الوجهينِ : فوجبَ أن لا يدلَّ عليه أصلاً .

إنَّما قلنا: أنَّه لا يدلّ عليهِ بلفظِهِ: لأنَّ اللّفظَ الدالَّ على ثبوتِ الحكمِ في أحدِ القسمينِ إنْ لم يكنْ مع ذَلكَ موضوعاً لنفيِ الحكمِ في القسمِ الثاني لم يكنْ لهُ عليهِ دلالةٌ لفظيّةٌ .

وإنْ كانَ موضوعاً لهُ : فحينئذ : يكونُ ذلكَ اللّفظُ موضوعاً لمجموعِ إثباتِ الحكمِ في أحد القسمين ، ونفيهِ عن القسمِ الآخرِ . ولا نزاعَ في دلالةِ مثلِ هذَا اللفظِ ، على هذا النفِي .

بيانُ أنَّهُ لا يدلُّ عليه بمعناهُ: أنَّ الدلالةَ المعنويَّةُ هي : أنْ يستلزمَ المسمَّى شيئاً ، فينتقل الذهنُ من المسمّى إلى لازِمه .

وها هنا ثبوتُ الحكمِ في أحدِ القسمينِ لا يستلزمُ عدمَهُ عن القسمِ الثاني؛ لأنَّ الصورتين المشتركتين في الحكم كقوله في سائمةِ الغنمِ زكاة، في معلوفة الغنم زكاة يجوزُ تخصيصُ إحدَاهُمَا بالبيانِ ، دون الثانيةِ ، إمَّا لأنَّ بيانَ الصورة الأخرى غيرُ واجبٍ ، أوْ إنْ كانَ واجباً ، لكنه يبيِّنهُ بطريقٍ آخرَ .

أمَّا إذَا لم يكنْ واجباً فذلك : إمَّا لأنَّه خطر ببالِ المتكلّمِ أحدُ القسمينِ

دونَ الثاني ، وهذا إنَّما يُعقلُ في حقّ غيرِ الله تعالى .

أو أنْ خطرَ القسمانِ بالبالِ ؛ لكنَّ السامعَ يحتاجُ إلى بيانِ أحدِ القسمينِ دونَ الثاني : كمن يملكُ السائمةَ ، ولا يملكُ المعلوفةَ فإنَّه بعدَ حولانِ الحولِ يحتاجُ إلى معرفةِ حكمِ السائمةِ ، دونَ حكمِ المعلوفةِ : فلا جرمَ يحسنُ من الشارعِ أن يخصَّ السائمةَ بالذكرِ دونَ المعلوفةِ .

وأمَّا إذَا وجبَ حكمِ القسمينِ معاً فها هنا قد يكونُ ذكرُ حكمِ أحدِ القسمينِ دليلاً على ثبوت ذلك الحكمِ في القسمِ الآخرِ فإنَّهُ تعالى لَمَّا منعَ من قتلِ الأولادِ خشية الاملاقِ : كانَ ذلكَ دليلاً على المنعِ من قتلِهْم عندَ الغنى بطريقِ الأولى .

وقدْ لا يكونُ كذلكَ ، لكنَّهُ : تبيَّنَ حكمُ القسمِ الآخرِ بطريقٍ آخر : إمَّا بِ خاصٍّ، والفائدةُ فيهِ: أنَّ إثباتَ الحكم باللّفظِ العامِ أضعفُ من إثباتِهِ دليلِ الخاصّ ؛ لاحتمالِ تطرُّقِ التخصيصِ إلى العامِّ ، دونَ الخاصِّ .

أو بقياس : كما نصَّ على حكمِ الأجناسِ الستّةِ في الرِّبا وعرفنا حكمَ غيرِها بالقياسِ ، والمقصودُ : أن ينال المكلّفُ رتبةَ المجتهدينَ .

أو بالبقاءِ على حكمِ الأصلِ مثل أنْ يقولَ الشارعَ : **لا زكاةَ في الغنمِ السائمةِ** ، ثم نحنُ ننفِي الزكاةَ عن المعلوفةِ لأجلِ أنَّ الأصلَ عدمُ الزكاةِ .

وإنَّما خصَّ القسمَ الأولُ بالذكرِ ، لأنَّ الاشتباهَ فيهِ أكثرُ ؛ فإنَّ السائمةَ لّما كانتْ أخفَّ مئونةً من المعلوفة : كانَ احتمالُ وجوبِ الزكاة في السائمةِ أظهرَ من احتمالِ وجوبِها في المعلوفةِ . فثبت : أنَّ تعليقَ الحكمِ على الصِّفةِ لا يدلُّ على نفِي ذلك الحكمِ عن غيرها لا بلفظِهِ ولا بمعناهُ فوجبَ أنْ لا يدلَّ أصلاً .

فإنْ قيلَ المعتبرُ في الدلالةِ المعنويّةِ القاطعةِ حصولُ الاستلزامِ قطعاً وفي

الدلالةِ المعنويّةِ الظنّيّةِ الظاهرة حصولُ الاستلزامِ ظاهراً ودعوى الاستلزامِ ظاهراً لا يقدحُ فيهَا عدمُ اللُّزومِ في بعضِ الصورِ .

ألا ترى أنَّ الغيمَ الرطبَ يدلُّ على المطر ظاهراً ، ثمَّ ذلك الظهورُ لا يبطلُ بعدمِ المطرِ في بعضِ الأوقاتِ ؟ .

إذا عرفت هذا فنحنُ لا ندَّعي أنَّ تعليقَ الحكم على الصفةِ : يدلُّ علَى نفي الحكمِ عمَّا عداه قطعا إنَّما ادَّعينا أنَّه يدلُّ عليهِ ظاهِراً .

وما ذكرتموه من تخلُّفِ هذه الدلالةِ في بعضِ الصورِ إنَّما يقدحُ في ذلك الظهور : لو بيَّنتُّم أنَّ الاحتمالاتِ التي ذكرتموها هَا هنا مساويةٌ في الظهورِ للاحتمالِ الّذي ذكرناهُ ؛ وأنتم ما بيَّنْتُم ذلكَ : فيكونُ دليلُكُم خارجاً عن محلِّ النزاعِ .

والجواب : تعليقُ الحكم على الوصف لا يدلُّ على انتفائِهِ عن غيرِهِ الْبتَّةَ ، أمَّا قطعاً فلِمَا سَلّمتُم ؛ وأمَّا ظاهراً : فَلأنَّهُ لو دلَّ عليهِ ظاهراً لكانَ صرفُهُ إلى سائرِ الوجوهِ مخالفةً للظاهرِ ، والأصلُ عدمُ ذلكَ : وهذا القدرُ كافٍ في حصول ظنٍّ تساوي هذهِ الاحتمالاتِ .

الدليلُ الثاني : أنَّ الأمر المقيّد بالصفةِ تارة يردُ مع انتفاءِ الحكمِ عن غيرِ المذكورِ وهو متفق عليه .

وتارةً مع ثبوتهِ فيه كقوله تعالى : **﴿ وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ ﴾** [الاسراء : ٣١] ، ثم لا يجوزُ قتلُهم لغير الاملاقِ . وقال تعالى في قتلِ الصيدِ : **﴿ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾** [المائدة : ٩٥] ، ثم إنَّ قتلَهُ خَطأً يلزَمُهُ الجزاءُ أيضاً .

وإذا ثبتَ هذا فنقول : **الاشتراكُ والمجازُ** خلافُ الأصل فوجبَ جعلُهُ

حقيقةٌ في القدْرِ المشتركِ بينَ القسمينِ وهو : ثبوتُ الحكمِ في المذكورِ مع قطعِ النظرِ عن ثبوتِهِ في غيرِ المذكورِ ، ونفيهِ عنهُ .

الدليلُ الثالثُ : هو أنَّ ثبوت الحكمِ في إحدى الصورتينِ لا يلزمُهُ ثبوتُ الحكم في الصورة الأخرَى ، والاخبارُ عن ثبوتِ ذلك الحكمِ في إحدَى الصورتينِ لا يلزمُهُ الإخبارُ عنه في الصورةِ الأخرَى .

فإذن : الإخبارُ عن ثبوتِ الحكمِ في إحدَى الصورتينِ : لا يدلُّ على حال الصورة الأخرى ثبوتاً وعدماً .

إنَّما قلنا : إنَّ ثبوتَ الحكمِ في إحدَى الصورتينِ لا يلزمُهُ الحكمُ في الصورةِ الأخرى ثبوتاً وعدماً : لأنَّه لا يمتنعُ في العقلِ اشتراكُ الصورتينِ المختلفتينِ في بعضِ الأحكامِ فإنَّهما لمَّا كانتا مختلفتينِ فقد اشتركتا في الاختلافِ ؛ فلا يمتنعُ أيضاً اختلافُهُما في بعضِ الأحكام .

وإذا ثبتَ الحكمُ في هذه الصورة : لم يلزمْ من مجرَّدِ ثبوتِهِ فيها ثبوتُهُ في الصورة الأخرى ، ولا عدَمُهُ عنها .

فدلَّ : على أنَّ ثبوتَ الحكم في إحدَى الصورتين **لا يلزمُهُ ثبوتُ ذلكَ الحكمِ في الصورة الأخرى ولا عدمه عنها** .

وإنَّما قلنا : إنَّ الإخبارَ عن حكمِ إحدى الصورتين لا يلزمُهُ الإخبارُ عن حكمِ الصورة الأخرى : لأنَّ إحدَى الصورتينِ مخالفةٌ للأخرَى من بعض الوجوه : والمختلفانِ لا يجبُ اشتراكُهما في الحكمِ ، والعلمُ بذلك ضروريٌّ : فلا يلزمُ من كونِ إحداهُمَا متعلّقَ غرض هذا الإنسانِ بأنْ يُخْبِر عنها كونُ الصورةِ الأخرَى كذلكَ .

فثبتَ : أنَّ الإخبارَ عن إحدَى الصورتينِ ، لا يلزمُهُ الإخبارُ عن الصورةِ الأخرَى .

وإذا ثبتَتْ هاتانِ المقدِّمتانِ : ثبتَ أنَّ الإخبارَ عن ثبوتِ الحكمِ في هذه الصورة لا يدلُّ على حالةِ الصورةِ الأخرى وجوداً ولا عدماً : وذلكَ هو المطلوب .

الدليلُ الرابعُ : لو دلَّ تخصيصُ الحكمِ بالصفةِ على نفيهِ عمّا عداهُ : لدلَّ تخصيصُهُ بالاسمِ على نفيهِ عمّا عداهُ ؛ لكنَّ التخصيصَ بالاسم لا يدلُّ على نفيِهِ عمّا عداهُ : فالتخصيصُ بالصفةِ وجبَ أن لا يدلّ على نفيهِ عمّا عداهُ .

بيانُ الملازمةِ أنَّ التخصيصَ بالصفةِ لو دلَّ على نفي الحكمِ عمّا عداه لكانَ إنَّما يدلُّ عليهِ لأنَّ التخصيصَ لا بدَّ فيهِ من غرضٍ ، ونفيُ الحكمِ عمّا عداهُ يصلحُ أن يكون غرضاً والعلمُ بأنَّه لا بدَّ من غرضٍ مع العلمِ بأنَّ هذا المعنى يصلحُ أن يكونَ غرضاً : يفيد ظنَ أنَّ هذا هو الغرضُ والعملُ بالظنّ واجبٌ ؛ وكلُّ هذا المعنى موجودٌ في التخصيص بالاسمِ فوجبَ أنْ يكونَ التخصيصُ بالاسمِ يفيدُ نفيَ الحكمِ عمّا عداهُ ؛ لأنَّ الصورتين لَمّا اشتركتا في العلّةِ وجبَ اشتراكُهمَا في الحكمِ .

ولما ثبتَ أنَّ التخصيصَ بالاسمِ لا يفيدُ نفي الحكم عمَّا عداهُ : وجبَ في التخصيصِ بالصفةِ أنْ لا يدلَّ على ذلكَ أيضاً . والله أعلم .

احتجَّ المخالفُ بأمور :

الأول : أنَّ تعليقَ الحكَمِ بالصفةِ يفيدُ في العرفِ نفيهُ عمَّا عداهُ فوجبَ أنْ يكونَ في أصل اللُّغةِ كذلكَ

إنَّما قلنا : إنَّه يفيدُ ذلك في العرف : لأنَّ القائلَ إذَا قال : الانسانُ

الطويلُ لا يطيرُ : واليهوديُ الميِّتُ لا يبصر يُضْحَكُ منهُ، ويقالَ: إذَا كانَ القصيرُ لا يطيرُ ، والميِّتُ المسلمُ لا يبصرُ فأيُّ فائدةٍ للتقييدِ بالطويلِ ، واليهوديّ ؟.

وإذا ثبت أنَّه في العرف كذلك : وجبَ أن يكونَ في أصل اللغة كذلكَ ؛ وإلا : لزمَ النقلُ ؛ وهو خلافُ الأصلِ .

الثاني : أنَّ تخصيصَ الشيءِ بالذكرِ لا بدَّ فيهِ من مخصِّصٍ ، وإلاَّ فقد ترجّحَ أحدُ الجائزينِ على الآخرِ لا لمرجِّح ، ونفيُ الحكمِ عن غيرهِ يصلح أنْ يكونَ مقصوداً : فوجب حملُهُ عليه تكثيراً لفوائدِ كلامِ الشرعِ ، أو لأنَّه مناسبٌ والمناسبةُ مع الاقتران دليلُ العلِّيَّةِ : فيغلبُ على الظنِ أنَّ علَّةِ التخصيصِ هذا القدرُ .

الثالث : أنَّا قد دلّلْنا على أنَّ الحكم المُعَلَّقَ على الصفةِ ، يُشعِرُ بكونِ ذلكَ الحكمِ مُعَلّلاً بتلكَ الصفةِ ؛ وتعليلُ الأحكامِ المتساويةِ بالعلل المختلفةِ خلافُ الأصلِ،على ما سيأتي بيانُهُ إنْ شاءَ الله تعالَى في كتاب القياس : فيلزمُ من انتفاءِ هذا الوصفِ انتفاءُ الحكمِ .

والجواب عن الأول : أنَّ أهلَ العرفِ يضحكونَ من قولِ القائلِ : **زيدٌ الطويلُ لا يطيرُ** ، وبالاتفاقِ أنَّ التخصيصَ ها هنا لا يُفيدُ نفيَ الحكمِ عما عداه .

وللمستدِلِّ أن يقولَ: لا نسلِّمُ أنَّ التخصيصَ ها هنا لا يُفيدُ نفيَ الحكم عمّا عداهُ ، لأن قولِهِ : **زيدٌ الطويلُ لا يطيرُ** تعليقٌ للحكمِ بالصفةِ ؛ وأنَّهُ نفسُ محلِّ الخلافِ .

بل، لو قالَ: زيدٌ يطيرُ فهذا تعليقٌ للحكمِ بالاسمِ ، وها هنا لا

يقولونَ : إنَّ تعليقـهُ على الاسمِ عبثٌ ، بـل يقولـونَ : إنَّه بيـانٌ للواضحاتِ ؛ وفرقٌ بينَ أنْ يقولوا إنَّ هذا الكلامَ بيانٌ للواضحاتِ ، وبينَ أن يقولوا : لا فائدةَ في ذكرِ هذه الصفة الْبَتَّة . وعلى هذا التقدير ، اندفع النقض .

وعن الثاني : أنَّا لا نسلِّم أنَّ التخصيص الصادرَ من القادرِ لا بـدَّ فيه من مخصِّص ؛ لأنَّ الهاربَ من السبعِ إذا عَنَّ لهُ طريقانِ فإنه يختارُ سلوكَ أحـدِهما ، دونَ الثاني لا لمرجِّحٍ .

وأيضاً : فقد بيَّنَّا : أنَّه لا حسنَ ولا قبحَ عقلاً فتخصيصُ الصـورة المعيَّنة بالحكمِ المعينِّ تخصيصٌ لأحدِ طرفَي الجائزِ بذلكَ الحكمِ من غيرِ مرجِّحٍ .

وأيضاً : فتخصيصُ الله تعالَى إحْدَاثَ العالمِ بـوقتٍ مُعّينٍ دونَ مـا قَبلهُ أو ما بعدَهُ : تخصيصٌ من غيرِ مخصِّصٍ . وفي هذا المقام أبحاثٌ دقيقـةٌ ، ذكرنـاها في كتبنا العقليَّة .

سلّمنا أنَّه لا بدَّ من فائـدةٍ ؛ ولكنَّ سائـرَ الوجـوهِ الّتي عددنـاها في دليلنـا الأولِ فوائدُ . وأيضاً : فجملةُ الدليلِ منقوضةٌ بالتخصيصِ بالاسمِ .

وعن الثالث : لا نسلِّم أنَّ تعليلَ الأحكـامِ المتساويـةِ ، بالعِلَلِ المختلفـةِ خلافُ الأصلِ . وسيأتي تقريره في كتاب القياس إن شاء اللّهُ تعالى .

فرعان :

الأول : القـائلونَ بـأنَّ التخصيصَ بـالصفـةِ يـدلُّ عـلى نفي الحكمِ عـما عـداهُ : أقرُّوا بـأنَّـه لا دلالـةَ لـهُ في قـولـه تعـالى : ﴿ **وإنْ خِفْتُمْ شِقَـاقَ بَيْنِهـما فَابْعَثُوا** ﴾ [النسـاء : ٣٥] ، ولا في قولـه عليه الصـلاة والسلام : « أيُّمـا امرأةٍ نكحتْ نَفْسَهَا بغيرِ إذنِ وَلِيِّهـا » ؛ لأنَّ الباعثَ عـلى التخصيصِ هو : العـادةُ ؛

فإنَّ الخلعَ لا يجري غالباً إلا عندَ الشقاقِ ، والمرأة لا تُنْكِحُ نفسَها إلَّا عندَ إباءِ الوليِّ .

فإذن : لاحتمالِ أنْ يكون سبب التخصيصِ هوَ هذه العادةُ : لم يغلب على الظنِّ أنَّ سبَبَهُ نفيُ الحكمِ عمَّا عدَاهُ .

الثاني : تعليقُ الحكم على صفةٍ في جنس : كقوله عليه الصلاة والسلام : **في سائمةِ الغنمِ زكاةٌ** يقتضي نفيَهُ عمَّا عداه في ذلك الجنس ، ولا يقتضي نفيَهُ في سائرِ الأجناسِ .

وقالَ بعضُ الفقهاءِ من أصحابنا : إنَّه يقتضي نفيَ الزكاةِ عن المعلوفةِ في جميع الأجناس .

لنا : أنَّ دليلَ الخطابِ نقيضُ النطقِ فلمَّا تناولَ النطق سائمةَ الغنمِ : فدليلُهُ يقتضِي معلوفَة الغنمِ دونَ غيرِها .

إحتجُّوا : بأنَّ السومَ يجري مجرى العلّةِ في وجوبِ الزكاةِ ، ويلزمُ من عدمِ العلّةِ عدمُ الحكمِ ؛ لأنَّ الأصلَ اتِّحادُ العلّةِ .

والجواب : أنَّ المذكورَ سومُ الغنمِ ، لا مطلقُ السومِ : فاندفعَ ما قالوه . واللّهُ أعلم .

المسألةُ الحادية عشرَة : في أنَّ الآمرَ هل يدخلُ تحتَ الأمرِ . ذكر أبو الحسينِ البصريُّ فيه تفصيلاً لطيفاً فقال : هذا البابُ يتضمّنُ مسائلَ :

أولها : أنَّه هل يمكنُ أن يقولَ الإنسان لِنفسِهِ : **إفْعَلْ** معَ أنَّه يريدُ ذلكَ الفعلَ ؟ ؛ ومعلومٌ : أنَّه لا شبهةَ في إمكانِهِ .

وثانيها : أنَّ ذلكَ هلْ يسمّى أمراً ؟ .

والحقُّ : أنّـه لا يُسمّى بـهِ ؛ لأنَّ الاستعـلاءَ معتبـرٌ في الأمـرِ ، وذلـكَ لا يتحقَّقُ إلا بـينَ شخصـينِ . ومنْ لا يعتبِـرُ الاستعـلاءَ فله أن يقـولَ : إنَّ الأمـرَ طلبُ الفعلِ بالقولِ من الغير ؛ فإذا لم تُوجدْ المغايرةُ : لا يثبتُ اسمُ الأمر .

وثالثها : أنَّ ذلكَ هل يحسُنُ أم لا ؟ .

والحقُّ : أنّـهُ لا يحسُنُ ؛ لأنَّ الفائـدةَ من الأمرِ إعـلامُ الغيرِ كـونَه طـالبـاً لذلكَ الفعلِ : ولا فائدةَ في إعلام الرجلِ نفسَه ما في قلبِهِ .

ورابعهـا : إذا خاطبَ الإنسـانُ غيرَهُ بـالأمرِ ، هـل يكونُ داخـلاً فيهِ ؟ .
والحقُّ : أنَّه إمَّا أنْ ينقـلَ أمرَ غيرِهِ بكلامِ نفسِهِ ، أو بكلامِ ذلكَ الغيرِ .

أمَّا الأولُ : فإنْ كانَ يتناولُهُ : دخلَ فيه ؛ وإلا لم يدخلْ فيهِ .

مثالُ الأولِ أنْ نقولَ : إنَّ فلاناً يأمُرنَا بكذا .

ومثالُ الثاني أن نقولَ : إنَّ فلاناً يأمُركُمْ بكذَا .

وَأمَّـا الثاني فكقـوله تعـالى : ﴿ يُـوصِيْكُمُ اللّهُ فِي أوْلَادِكُمْ ﴾ [النسـاء : ١١] ؛ فهذا يدخلُ الكلُ فيهِ : لأنَّ ذلكَ خـطابٌ مع جملةِ المكلّفـين ؛ فيتناولهُم بأسرهم إلا من خصَّه الدليلُ . واللّهُ أعلم .

المسألةُ الثانيةَ عشرةَ : في الأمرِ الواردِ عقيبَ الأمرِ بحرفِ العطفِ ، وبغير حرف العطفِ .

القائل إذا قالَ لغيرِهِ : **إفْعلْ** ثمَّ قالَ لهُ : **إفْعَلْ** : لم يخلُ الأمرُ الثانِي : إمَّا أنْ يتناولَ مخالفَ ما يتناولُهُ الأمرُ الأوَّلُ ، أو مماثلهُ .

فإنْ تناولَ ما يُخـالفُهُ : اقتضى شيئاً آخر لا محالة وهو ضربان :

أحدهما : يصحُّ اجتماعُهُ مع الأوَّلِ . والآخرُ لا يصحُّ .

فالّذي يصحُّ اجتماعُهُ مع الأول يجبُ على المأمورِ فعلُهُما : إمَّا مجتمعينِ ، أو مفرَّقَيْنِ ؛ إلا أنْ تدلَّ دلالةٌ منفصلةٌ على وجوبِ الجمعِ ، أو وجوبِ التفريقِ ، مثالُهُ قولُ القائلِ لغيره : صلِّ ، صُمْ .

وأما ما لا يصح أن يجتمع مع الأول فتارة : لا يصح عقلاً كالصلاةِ الواحدةِ في مكانينِ .

وتارةً : لا يصحُّ سمعاً : كالصلاة والصدقةِ ؛ وكلا القسمين لا يصحُّ الأمرُ بفعلِها إلا مفترقين .

أمَّا إذا تناولَ الأمرُ الثاني مثلَ ما تناولهُ الأمرُ الأوَّلُ فلا يخلُوْ إمَّا أنْ يكونَ ذلكَ المأمورُ بهِ يصحُّ التزايد فيهِ ، أو لا يصحُّ .

فإنْ صحَّ فإمَّا أنْ يكونَ الأمرُ الثاني غيرَ معطوف على الأوَّلِ ، أو يكونَ معطوفاً عليهِ .

فإنْ لم يكن معطوفاً عليهِ فعندَ القاضِي عبد الجبار بن أحمدَ : أنَّه يُفيدُ غيرَ ما يُفيدُه الأوَّلُ ، إلا أنْ تمنعَ العادةُ من ذلكَ ، أو يردَ الأمرُ الثاني معرَّفاً ، وهذا هو المختار .

وقال أبو الحسين البصريُّ : الأشبهُ الوقفُ .

مثالُ ما تمنعُ منهُ العادةُ قولُ القائلِ لغيرِهِ اسْقِنِيْ ماءً ، إسقِنِيْ ماءً : فالعادةُ تمنعُ من تكرارِ سقيهِ في حالةٍ واحدةٍ في الأكثرِ .

ومثالُ ما يمنعُ منهُ التعريفُ الحاصل بالأمرِ الثاني قولُ القائل لغيرِهِ : صلِّ

ركعتينِ ؛ فإنَّه إذَا قالَ لهُ : صلِّ الصلاةَ : انصرَفَ إلى تلك الركعتينِ ؛ لأنَّ لامَ الجنسِ تنصرفُ إلى العهدِ المذكورِ .

ومثالُ ما يعرَى عن كلا القسمين قولُ القائلِ لغيرهِ : **صل غداً ركعتين ، صل غداً ركعتين** . والدليلُ على أنَّه يفيدُ غيرَ ما يُفيدُ الأوَّل وجهان :

الأولُ : أنَّ الأمرَ يقتضِي الوجوبَ ، والفعلُ الأولُ وجبَ بالأمرِ الأوَّلِ : فيستحيل وجوبُهُ بالأمرِ الثاني ؛ لأنَّ تحصيلَ الحاصلِ محالٌ : فلو انصرفَ الأمرُ الثاني إلى الفعلِ الأولِ لزمَ حصولُ ما يقتضِي الوجوبَ من غير حصول الأثر ؛ وذلكَ غيرُ جائزٍ : فوجب صرفُهُ إلى فعلٍ آخرَ .

الثاني : أنَّا لو صرَفنا الأمرَ الثاني إلى عينِ ما هوَ متعلِّقُ الأمرِ الأوَّلِ : لكانَ الأمرُ الثاني تأكيداً ؛ ولو صرفناهُ إلى غيرهِ : لأفادَ فائدةً زائدةً .

وإذا وقعَ التعارضُ بين أنْ يفيدَ الكلامُ فائدةً أصليّةً ، وبينَ أن يفيدَ تأكيداً : فلا شكَّ حمْلُهُ على الأوَّلِ أولى .

وأمَّا إنْ كانَ الأمرُ الثاني معطوفاً على الأوَّلِ فإنْ لم يكنْ معرَّفاً : فإنَّه يفيدُ غيرَ ما يفيدُهُ الأوَّلُ؛ لأنَّ الشيء لا يُعطَفُ على نفسهِ .

مِثالهُ أنْ يقولَ القائلُ لغيره : **صلِّ ركعتين ، وصلِّ ركعتينِ** .

فأمَّا إنْ كانَ الثاني معطوفاً على الأوَّلِ ، ومعرَّفاً كقولِ القائلِ لغيره : **صلِّ ركعتين ، وصلِّ الصلاةَ** فعندَ أبي الحسين : أنَّ الأشبهَ هُوَ : الوقفُ ، فإنَّه يمكنُ أنْ يقالَ : يجبُ حمْلُهُ على تلكَ الصلاة ، لأجلِ لامِ التعريفِ ، ويمكنُ أن يقالَ : بل يجبُ حملُهُ على صلاةٍ أخرَى ؛ لأجلِ العطفِ ، وليسَ أحدهما بأولى من الآخرِ : فوجب التوقُّفُ .

وعندي : أنَّ هذا الأخيرَ أولى ؛ لأنَّ لام الجنسِ قد تكونُ لتعريفِ

الماهيَّةِ ، كما قد تكونُ لتعريفِ المعهود السابقِ ؛ وبتقديرِ أن تكونَ للمعهودِ السابقِ : فيمكنُ أن يكونَ المعهودُ السابقُ هو : الصلاةُ التي تناولَها الأمرُ الأوَّل ؛ ويمكنُ أنْ تكونَ صلاةً أخرى تقدَّم ذكرها ، وإذا كان كذلك : بقي العطفُ سليماً عن المعارِضِ .

أمَّا إذا كانَ الثاني أمراً بمثلِ ما تناولَهُ الأمرُ ، وكانَ ذلكَ مما لا يصحُّ فيهِ التزايدُ في المأمورِ بهِ : فلا يخلُوْ إمَّا أنْ يمتنعَ ذلكَ عقلاً : كقتلِ زيد ، وصوم يوم .

أو يمتنعَ ذلك شرعاً : كعتقِ زيدٍ ، فإنَّه قد كان يجوزُ أن يتزايدَ عتقهُ ، ويقفَ تمامُ حريّتِهِ على عددٍ : كالطلاقِ .

وإذا لم يصحَّ التزايدُ في المأمورِ بهِ لم يخلُ الأمرانِ : إمَّا أنْ يكونا عامّينِ ، أو خاصَّينِ ؛ أو يكونَ أحدُهُما عامّاً ، والآخرُ خاصّاً .

فإنْ كانا عامَّين أو خاصَيْنِ : وجبَ أنْ يكونَ مأمورُهما واحداً ، وأنْ يكونَ الأمرُ الثاني تأكيداً للأوَّلِ : سواءٌ وردَ مع حرفِ العطفِ ، أو بدونِهِ .

مثال العامّيْنِ بحرفِ عطفٍ قولُ القائلِ لغيرهِ : **اقْتُلْ كلَّ إنسانٍ واقْتلْ كلَّ إنسانٍ** .

ومثالُهُ بلا حرفِ عطفٍ : أنْ يسقطَ من الأمرِ الثاني حرفُ العطفِ .

ومثالُ الخاصَّينِ بحرف عطف ، وبغيرِ حرفِ عطفٍ قوله : **اقْتُلْ زيداً ، واقْتُلْ زيداً** ، وقوله : **اقْتُلْ زيداً ، اقْتُلْ زيداً** .

وأمَّا إذَا كانَ أحدُهما عامّاً ، والآخر خاصّاً سواء تقدم العامُّ أو الخاصُّ : فالأمرُ الثاني إمَّا أنْ يكونَ معطوفاً على الأوَّلِ ، أو غيرَ معطوفٍ عليه ؛ فإن كان معطوفاً عليهِ فمثالُهُ قولُ القائلِ : **صُمْ كلَّ يومٍ ، وصمْ يومَ الجمعةِ** . فقالَ

بعضُهم : إنَّ يومَ الجمعةِ لا يكونُ داخلاً تحتَ الكلامِ الأوَّلِ ليصحَّ حكمُ العطفِ .

والأشبه : الوقفُ ؛ لأنَّه ليسَ تركَ ظاهرِ العمومِ أولى من تركِ ظاهرِ العطفِ ، وحملِهِ على التأكيد .

وَأمَّا إذَا كانَ الأمرُ الثاني غيرَ معطوفٍ فمثالُهُ قولُ القائلِ : **صُمْ كلَّ يومٍ** ، **صُمْ يومَ الجمعةِ** فها هنا : عمومُ أحدِ الأمرينِ دليلٌ على أنَّ الآخرَ وردَ تأكيداً ؛ لأنَّه لم يبقَ من ذلكَ الجنسِ شيءٌ لم يدخلْ تحتَ العامِّ . والله أعلم .

القسمُ الثاني في المسائلِ المعنويَّةِ والنظر فيها في أُمورٍ أربعةٍ :

النظرُ الأوَّلُ في الوجوبِ

والبحثُ إمَّا عن أقسامِهِ ، أو أحكامِهِ .

أمَّا أقسامُهُ فاعلم : أنَّه بحسبِ المأمورِ بِهِ ينقسمُ إلى **معيَّنٍ** ، وَإلى **مخيَّرٍ** .

وبحسب وقتِ المأمورِ بِهِ : إلى **مضيَّقٍ** ، **وموسَّعٍ** .

وبحسبِ المأمورِ : إلى **واجبٍ على التعيينِ** ، **وواجبٍ على الكفايةِ** .

ـ **المسألةُ الأولَى** : قالت المعتزلةُ : الأمرُ بالأشياءِ على التخييرِ يقتضِي وجوبَ الكلِّ على التخييرِ . وقالت الفقهاءُ : الواجبُ واحدٌ لا بعينِهِ .

واعلم : أنَّه لا خلافَ في المعنَى بين القولين ؛ لأنَّ المعتزلةَ قالوا : المرادُ من قولنا : **الكلُّ واجبٌ على البدلِ** هوَ : أنَّه لا يجوزُ للمكلّفِ الإخلالُ بجميعِهَا ، ولايلزمُهُ الجمعُ بينَها ، ويكونُ فعلُ كلٍّ واحدٍ منها موكولاً إلى اختيارِهِ .

والفقهاء عَنوا بقولِهِمْ : الواجبُ واحدٌ لا بعينِهِ هذا المعنى بعينه : فلا يتحقَّقُ الخلافُ أصلاً .

بلْ ها هنا مذهبٌ يرويه أصحابُنا عن المعتزلةِ ، ويرويهِ المعتزلةُ عن أصحابِنا ، واتَّفقَ الفريقانِ على فسادِهِ وهو : أنَّ الواجبَ واحدٌ معينٌ عند الله تعالى غيرُ معينٍ عندنا إلَّا أنَّ الله تعالى علمَ أنَّ المكلَّفَ لا يختارُ إلا ذلكَ الَّذي هو واجبٌ عليهِ .

والدليلُ على فسادِ هذا القولِ : أنَّ التخييرَ معناهُ : أنَّ الشرعَ جوَّزَ لهُ تركَ كلِّ واحدٍ منهَا بشرطِ الإتيانِ بالآخرِ وكونه واجباً على التعيين عند الله تعالى معناه أنَّه تعالى منعَهُ من تركه على التعيينِ : والجمعُ بينَ جوازِ التركِ ، وعدمِ جوازِهِ متناقضٌ : فصحَّ ما ادَّعيناهُ : أنَّه يمتنعُ أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ منها واجباً على التعيينِ .

فإن قلتَ : لا نسلِّمُ أنَّ التخييرَ يُنافي تعيينه عند الله تعالى بيانه : أنَّ الله تعالى وإنْ خيَّرَ بينَ الكفاراتِ ، لكنَّهُ علِمَ أنَّ المكلَّفَ لا يختارُ إلا ذلكَ الَّذِي هو واجبٌ : فلا يحصلُ الإخلالُ بالواجب .

أو نقولَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : إنَّ لاختيارِ المكلَّفِ تأثيراً في كونِ ذلكَ الفعلِ المختارِ واجباً .

أو نقولَ : لا يمتنعُ أن يكونَ ما عدا ذلك الفعلَ المعيَّنَ مباحاً ، ويسقط به الفرضُ كما يقولونَ : إنَّ الإتيانَ بالفعلِ المحظورِ قد يسقطُ بِهِ الفرضُ كالصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ .

قلت : الجوابُ عن الأوَّل : أنَّ الله تعالَى لَمَّا خيَّرنا بينَ الأمرينِ فقد أباحَ لنا تركَ كلِّ واحدٍ منها بشرط الإتيان بالثاني ؛ ووجوبُهُ على التعيينِ معناه : أنَّه

تعالى لم يجوِّزْ لنا تركَهُ البَتَّة فلو خيّر الله تعالى بينه وبين غيـرِهِ مع أنَّـه جعلهُ واجباً على التعيينِ لكان قد جمعَ بينَ جوازِ التركِ ، وبينَ المنعِ منهُ .

أمَّا قولهُ : **إنَّ لاختيارِ المكلّفِ تأثيراً .**

قلتُ : لا نزاعَ في تحققِ الوجوبِ قبل الاختيارِ ؛ فمحلُّ الوجوبِ إنْ كانَ واحداً معيَّناً : فهو باطِلٌ ؛ لأنَّ التخييرَ يُنافِي التعيينَ .

وإنْ كانَ واحداً غيرَ معيَّنٍ : فهو محال ؛ لأنَّ الواحدَ الَّذِي يفيدُ كـونهُ غـيرَ معيَّنٍ ممتنعُ الوجودِ ، وما يكونُ ممتنعَ الوجودِ : يمتنعُ أن يقعَ التكليفُ بفعلِهِ .

وإن كان الواجب هو الكل بشرط التغييرِ : فذاك هو المطلوب . قوله : لِمَ **لا يجوزُ أنْ يسقطَ الواجبُ بفعلِ ما ليسَ بواجبٍ .؟ .**

قلنـا : لأنَّ الأمَّـةَ أجمعتْ عـلى أنَّ الآتيَ بـواحـدةٍ من الخصـالِ الثـلاثِ المشروعةِ في الكفّارةِ لو كفّر بغيرِها من الثلاثِ ، لأجزأتْهُ ، ولكانَ فاعلاً لِمَا وقـعَ التكليفُ بهِ ، وذلكَ يبطلُ ما ذكروهُ .

واحتجَّ المخالفُ : بـأنَّ لفعلِ الـواجبِ أثراً ، ولتـركهِ أثـراً وكلا الأثـرينِ يدلَّانِ : على أنَّ الواجبَ واحدٌ .

أمَّـا طرف الفعـل فقالـوا : هذا الفعـلُ له صفـاتٌ : كونُـهُ بحيثُ يسقطُ الفرضُ به ؛ وكونُهُ واجباً ، وكونُهُ بحيثُ يُستحقُّ عليه ثـوابُ الواجبِ ؛ وكـونُهُ الواجبَ ؛ وكونُهُ بحيثُ يُنوى بفعلِهِ أداءُ الواجبِ : وكل هـذه الصفاتِ تقتضي أن يكونَ الواجبُ واحداً معيَّناً .

فأولها : سقوط الفرضِ فقـالوا : لـو لم يكنْ الواجبُ واحـداً معيَّناً لكـان المكلّفُ إذا أتى بكلِّها دفعةً واحدة : فإمَّـا أنْ يكونَ سقـوطُ الفرضِ معلّلاً بكـلِّ

واحدٍ منها : فيكونُ قد اجتمعَ على الأثرِ الواحدِ مؤثِّرانِ مستقلّانِ ؛ وذلكَ محالٌ ؛ لأنَّ ذلكَ الأثرَ مع أحدِ المؤثِّرينِ : يصيرُ واجبَ الوجودِ بذاته وواجبُ الوجودِ بذاته يستحيلُ أن يكونَ واجبَ الوجودِ بغيرهِ فهو : مع هذا المؤثِّرِ يمتنعُ أنْ يكونَ معلّلاً بالمؤثِّر الثاني ، ومع المؤثِّر الثاني يمتنعُ أنْ يكونَ معلّلاً بالمؤثِّرِ الأوَّلِ فإذا وُجِدَ المؤثِّرانِ معاً : يلزمُ أن يُسْتَغْنَى بكلِ واحدٍ منهما عن كلِّ واحدٍ منهما : فيكون محتاجاً إليهما معاً وغنياً عنهما معاً ، وذلكَ محالٌ .

وَإِمَّا أنْ يكونَ سقوطُ الفرضِ بالمجموعِ فذلكَ محالٌ ؛ لأنَّهُ يلزمُ أن يكونَ المجموعُ واجباً وقد فرضنا الإتيانَ بالكلِّ غيرَ واجبٍ .

وإمَّا أنْ يكونَ سقوطُ الفرضِ بواحدٍ منها فذلكَ الواحدُ : إمَّا أنْ يكونَ معيَّناً أو غيرَ معيَّنٍ .

والأوَّل باطلٌ ؛ لأنَّ الأثرَ المعيَّن يَستدعي مؤثِّراً معيَّناً موجوداً ، وكلُّ موجودٍ فهو في نفسه : معيّنٌ ، ولا إبهام البتة في الوجودِ الخارجيِّ ، إنَّما الإبهامُ في الذهنِ فقط .

وإذَا امتنعَ وجودُ واحدٍ غير معيَّن : امتنعَ الإتيانُ به ، وإذَا امتنعَ الإتيانُ به : امتنعَ أن يكونَ الإتيانُ بهِ علَّةً لسقوطِ الفرضِ .

ولَمَّا بطلَ هذا : ثبتَ أنَّ علَّة سقوطِ الفرضِ هو : الإتيانِ بواحدٍ منها معيَّنٍ عند الله تعالى : وهو المطلوب .

وثانيها : كونُهُ واجباً فإذا أتَى المكلّفُ بكلِّها فإمَّا أنْ يكونَ المحكومَ عليهِ بالوجوبِ مجموعُهَا ، أو كلُّ واحدٍ منها ؛ وعلى التقديرين : يلزمُ أن يكونَ الكلُّ واجباً على التعيينِ ، لا على التخيير ؛ وهو باطل .

أو واحداً غيرَ معـينٍ وهو بـاطلٌ ؛ لأنَّ غـيرَ المعينِ يمتنـعُ وجودُهُ : فيمتنـعُ إيجابُهُ .

أو واحداً معيَّناً في نفسه غيرَ معلوم لَنَا : وهو المطلوبُ .

وثالثها : أن يستحقَّ عليه ثوابَ الواجبِ فإذا أتى المكلّفُ بكلِّها : فإمَّا أن يستحقَّ ثوابَ الواجبِ على كلّ واحدٍ منها أو على مجموعِهـا . وعلى التقـديرين : يلزمُ أن يكونَ الكلُّ واجباً على التعيين . وإمَّا أنْ لا يستحقَّ ثوابَ الواجبِ منهـا إلاَّ على واحدٍ فذلكَ الواحدُ : إمَّا أنْ يكونَ معيَّناً ، أو غيرَ معيَّنٍ .

والثـاني محال ؛ لأنَّ استحقـاقَ ثوابِ الـواجبِ عـلى فعلِهِ حكمٌ ثـابتٌ لـهُ معيّنٌ ، والحكمُ الثابتُ المعينٌ يستدعِي محـلاً معيَّناً ؛ ولأنَّ فعـلَ شيءٍ غيرِ معـينٍ محالٌ : فعلمنا أنَّ ذلكَ الواحدَ معينٌ في نفسه غيرُ معلومٍ للمكلَّفِ .

وربما أوردُوا هذا الكلامَ على وجهٍ آخرَ وهو : أنَّه إذَا أتَى بالكلِّ : فـإمَّا أن ينويَ الوجوبَ في فعلِ كلِّ واحدٍ ، أو في فعلٍ واحدٍ دونَ الباقِي . وتمام التقرير كما تقدم .

وأما طرف الترك فأثره : استحقاقُ العقابِ فالمكلَّفِ إذا أخلَّ بها بـأسرهـا فإمَّا أن يستحقَّ العقابَ على تركِ كلِّ واحـدٍ منهَا : فيكـونُ فعل كـلِّ واحدٍ منهـا واجبا على التعيين ، هذا خلف . أو عـلى تركِ واحـدٍ منها وهـو : إمَّا أنْ يكـونَ معيَّناً ، أو غيرَ معيَّنٍ ، والثاني محال .

أمَّا أوَّلاً فلأنَّهُ إذَا لم يتميَّزْ واحدٌ منها عنِ الآخـرِ بصفةِ الـوجوبِ : كـانَ إسنادُ استحقاقِ العقابِ إلى واحدٍ منها دونَ الآخرِ : ترجيحاً لأحـدِ طرفَي الجـائزِ على الآخرِ لمرجِّحٍ ؛ وهو محال .

واما ثانيا فلأن استحقاقَ العقابِ على التركِ حكمٌ معينٌ ، فيستدعِي محلّاً معيَّناً ؛ لاستحالةِ قيامِ المعينِ بغيرِ المعينِ .

وأمَّا ثالثاً : فلأنَّ استحقاقَ العقابِ على التركِ يَستدعِي إمكانَ الفعلِ ، ولا إمكانَ لفعلِ شيءٍ غيرِ معينٍ .

ولمّا بطلَ هذا القسمُ : ثبتَ أنَّه معَلّلٌ بتركِ واحدٍ معينٍ عند الله تعالى ، وهو المطلوب .

وَأمَّا الّذِينَ زعمُوا : أنَّ الواجبَ واحدٌ غيرُ معينٍ فقد احتجُّوا عليهِ : بأنَّ الإنسان إذَا عقدَ على قفيزٍ من صبرة فالمعقودُ عليهِ قفيزٌ واحدٌ لا بعينهِ . وإنّما يتعينُّ باختيارِ المشتري أخذَ قفيزٍ منها : فقد صارَ الواحدُ الّذِي ليسَ بمتعينٍ في نفسه معيّناً باختيارِ المكلّفِ .

وكذا إذَا طلّق زوجةً من زوجاته لا بعينِها ، أو أعتقَ عبداً من عبيده لا عينِهِ . وكذا القولُ في عقدِ الإمامةِ لرجلين : دفعةً واحدةً والخاطبين لامرأةٍ واحدة ؛ فإنَّ الجمعَ فيهِ حرامٌ .

والجوابُ عن الأوّل : أنَّهُ يَسقُط الفرضُ عندَنَا بكلٍّ واحدٍ منهَا . قوله : **يجتمعَ على الأثرِ الواحدِ مؤثّراتٌ مستقلّةٌ** .

نا : هذه الأسبابُ عندنَا معرِّفاتٌ ، لا موجباتٌ ، ولا يمتنعُ أنْ يجتمعَ ولِ الواحدِ معرِّفاتٌ كثيرةٌ .

وعن الثاني : إن أردتَ بقولِكَ : **هي واجبةٌ كلُّها** أنَّهُ يلزمُ فعلُها بعد أنْ رت مفعولةً : فذلكَ محالٌ ، وغيرُ لازمٍ .

ولا يبقى بعد هذا إلاّ أنْ يقالَ: إنّها قبل دخولِهَا في الوجودِ هلْ كانت

بحيثُ يجبُ تحصيلها : إما على الجمعِ ، أو على البدلِ ؟ .

وجوابُنا أَنْ نقـولَ : أمَّا الجمـعُ فلا ، وأمَّـا البدلُ فنعم : بمعنَى أنَّها بعـد وجودها يصدقُ عليها : أنَّها كانت قبل وجودها : بحيثُ يجبُ تحصيـلُ أيِّ واحدٍ منها اختارَ المكلَّفُ بدلاً عن صاحبِهِ : وذلكَ لا يقدح في قولنا .

وأيضاً : فهذهِ الشبهةُ والتي قبلَهَا لازمةٌ للمخالفِ إذَا قالَ الواجبُ هـو ما يختارُهُ المكلَّفُ ؛ لأنَّه إذَا أتَى بالكلِّ فقد اختارَ كلَّهـا : فوجبَ أن يسقطَ الفـرضُ بكـلِّ واحدٍ منهَـا ؛ وأن يكونَ كـلُّ واحدٍ منهـا واجباً : وحينئـذ يلزمـهُ مـا أوردَهُ علينَا .

وعن الثالث : قالَ بعضهُمْ : إنه يستحقُّ ثوابَ الواجبِ على فعلِ أكثرهَا ثواباً . ويمكنُ أن يقالَ : إنَّهُ يستحقُّ عـلى فعلِ كـلِّ واحدٍ منهـا ثوابَ **الـواجبِ المخيّرِ** ، لا ثوابَ **الواجبِ المعيّنِ** ومعناه : أنَّـه يستحقُّ على فعلِهـا ثوابَ فعـلِ أمورٍ كانَ له تركُ كلِّ واحدٍ منها بشرطِ الإتيانِ بالآخرِ ، لا ثوابَ فعلِ أمورٍ كانَ يجبُ عليهِ الإتيانُ بكلِّ واحدٍ منها على التعيينِ .

وعلى هذا التقديرِ : يسقطُ السؤالُ .

وهوَ الجوابُ عن قولِهِ : **كيف ينوي** ؟ .

وعن الـرابع : قـالَ بعضُهم : يستحقُّ عقـابَ أدونِهَا عقـابـاً . ويمكنُ أنْ يقالَ : لِمَ لا يجوزُ أن يستحقَّ العقابَ على تـركِ مجموعِ أمـورٍ كانَ المكلّفُ مخيـراً بينَ تركِ أيِّ واحدٍ منهَا كانَ بشرطِ فعلِ الآخرِ .

وعن الخامس : أنهُ ليسَ العقْـدُ بأنْ يتنـاولَ قفيزاً من الصبرةِ أولَى منْ أنْ يتناوَلَ القفيز الآخرَ ؛ لفقدانِ الاختصاص : فوجبَ أنْ يكونَ كلُّ قفيـزٍ منها قـد

تنـاوَلـهُ العقـدُ ؛ لكن عـلى سبيـلِ البـدل : عـلى معنى أنَّ كـلَّ واحـدٍ منهـا لا اختصاص لذلكَ العقدِ بـهِ على التعيـينِ ، وللمشتري أنْ يختـارَ أي قفيزٍ شـاءَ ، وإذا اختارهُ : تعينَّ ملكُهُ فيهِ ؛ فتعيّنُ الملكِ في القفيزِ المعيّنِ : كسقوط الفـرضِ في الكفّارةِ .

وكـذا إذَا طلَّقَ زوجةً من زوجـاته لا بعينِهـا، أو أعتقَ عبداً من عبيـدِهِ لا بعينِـهِ أنَّ كـلَّ واحـدةٍ منهن طـالقٌ عـلى البـدلِ ؛ وكـلَّ واحـدٍ منهم يعتقُ عـلى البـدلِ : على معنى أنَّـه لا اختصاصَ للطلاقِ أو العتق بـواحدٍ معـينٍ : وأنَّ أيَّ امـرأةٍ اختارَ مفـارقَتَها : تعيَّنتْ الفـرقةُ عليهـا ، وحلَّتْ لهُ الأخـرَى ؛ وأيَّ عبدٍ اختارَ عتقَهُ : تعيَّنَتْ فيهِ الحريَّةُ ، وكانَ له استخدامُ الباقِينَ . والله أعلم .

فرع : الأمرُ بالأشياءِ قد يكونُ عـلى الترتيبِ ، وقـد يكونُ عـلى البدلِ . وعلى التقديرين : قد يكونُ الجمعُ محرَّماً ، ومباحاً ، ومندوباً .

مثـال المحرَّمِ في التـرتيبِ : أكلُ الميتـةِ ، وأكـلُ المبـاحِ . وفي البـدلِ : تزويجُ المرأةِ من كُفْئَيْنِ .

ومثـال المباح في التـرتيب : الوضـوءُ والتيمُّمُ . وفي البدل : سـترُ العـورة بثوبٍ بعدَ ثوبٍ .

ومثال المندوب في الترتيب : الجمعُ بينَ خصال كفارةِ الفطرِ .

وفي البدلِ : الجمعُ بينَ خصالِ كفّارةِ الحنثِ . واللّهُ أعلم .

المسألةُ الثانية : الفعلُ بالنسبةِ إلى الوقتِ يكونُ على أحدِ وجوهٍ ثلاثةٍ :

الأوَّل : أنْ يكونَ الفعلُ فاضلاً عن الوقت ، والتكليفُ بذلكَ لا يجوزُ إلا

إذا جوّزنا تكليفَ ما لا يطاقُ . أو يكونُ المقصودُ إيجابَ القضاءِ ، كما إذا طهرتْ الحائضُ ، أو بلغَ الغلامُ وبقي من وقت الصلاةِ مقدارُ ركعةٍ ، أو أقلَ .

والثاني : أنْ لا يكونَ أزيدَ ولا أنقصَ ، نحوُ الأمرِ بإمساكِ كلِّ اليومِ ، وهذا لا إشكالَ فيهِ .

والثالث : أنْ يكونَ الوقتُ فاضلاً عن الفعلِ ، وهذا هو : الواجبُ الموسّع ؛ واختلف الناسُ فيه : فمنهم من أنكره ، وزعمَ : أنَّ الوقتَ لا يمكنُ أن يزيدَ على الفعلِ . ومنهم من سلّم جوازَهُ . أمَّا الأوَّلونَ فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أوجهٍ :

أحدُها : قولُ من قالَ من أصحابنا : إنَّ الوجوبَ مختص بأوَّل الوقتِ ، وأنَّه لو أتَى بهِ في آخرِ الوقت : كانَ قضاء .

وثانيها : قولُ من قالَ من أصحابِ أبي حنيفةَ رحمه الله : إنَّ الوجوبَ مختصٌّ بآخرِ الوقتِ ، وأنَّه لو أتى بهِ في أول الوقت : كان جارياً مجرَى ما لو أتى بالزكاةِ قبلَ وقتِها .

وثالثها : ما يُحكَى عن الكرخي : أنَّ الصلاةَ المأتيَّ بها في أول الوقت موقوفة : فإن أدركَ المصلِّي آخرَ الوقتِ وليسَ هو على صفةِ المكلّفينَ : كانَ ما فعلَهُ نفلاً .

وإن أدركه على صفة المكلّفين : كان ما فعله واجباً .

وأمَّا المعترفونَ بالواجبِ الموسّعِ وهم : جمهورُ أصحابِنَا وأبو علي ، وأبو هاشم ، وأبو الحسين البصريُّ فقد اختلفُوا فيهِ على وجهين :

منهم من قال : الوجوبُ متعلّقٌ بكلِّ الوقتِ ، إلا أنَّه إنما يجوزُ

تـركُ الصـلاةِ في أولِ الـوقتِ إلى بـدلٍ هـو : العـزمُ عليهـا ، وهـو قـولُ أكـثرِ المتكلِّمين .

وقالَ قومٌ : لا حاجةَ إلى هذا البدلِ وهو قولُ أبي الحسين البصريِّ ؛ وهو المختارُ لنا .

والـدليلُ عـلى تعلُّقِ الوجـوبِ بكلِّ الـوقتِ : أنَّ الـوجـوبَ مستفـادٌ من الأمرِ ، والأمرُ تناولَ الوقتَ ، ولم يتعرَّضْ البتَّة لجزءٍ من أجزاءِ الوقتِ ، لأنَّه لـو دلَّ الأمرُ على تخصيصه ببعضِ أجزاءِ ذلكَ الوقتِ : لكانَ ذلكَ غير هذهِ المسألة الّتي نحنُ نتكلّم فيها .

وإذا لم يكنْ في الأمـر دلالةٌ عـلى تخصيصِ ذلكَ الفعـلِ بجزءٍ مِّن أجـزاءِ ذلكَ الوقتِ ، وكانَ كلُّ جزءٍ من أجزاء الوقت قابلًا له : وجبَ أنْ يكونَ حكمُ ذلك الأمرِ هـو إيجابُ إيقـاعِ ذلكَ الفعـلِ في أيِّ جزءٍ من أجـزاءِ ذلكَ الـوقتِ أرادهُ المكلّفُ ، وذلك هو المطلوبُ .

فـإن قيلَ : لا نسلِّمُ إمكـانَ تحقُّقِ الوجـوبِ في أول الـوقت ؛ والتمسُّـكِ بلفظِ الأمرِ إنَّما يكونُ إذَا لم يثبتْ بالدليلِ العقليّ امتناعهُ .

وهـا هنا قـد ثبتَ ذلكَ ؛ لأنَّ كـونـهُ واجبـاً في ذلـك الـوقت معنـاه : أنَّ المكلّفَ ممنوعٌ من أنْ لا يُوقعَه فيه ، والمكلّفُ غيرُ ممنوعٍ من أنْ لا يُـوقعَ الصـلاةَ في أوّلِ الـوقتِ ؛ وإذَا كـان كـذلـكَ : استحـالَ كـونُ الصـلاةِ واجبـةً في أول الوقت ؛ وإذا تعذر حملُ الأمرِ على الوجوبِ : وجبَ حملُه على الندبِ . فإنْ قلتَ : الفرقُ بينه وبينَ المندوبِ من وجهين :

الأوَّلُ : أنَّ هذه الصلاةَ لا يجوزُ تركُها مطلقاً والمندوبُ يجوزُ تركُهُ مطلقاً .

والثاني : أنَّ هذهِ الصلاةَ إنَّما يجوزُ تركُهـا في أولِ الوقتِ إلى بـدلٍ وهو :

العزمُ على فعلِهَا بعدَ ذلك ؛ وأمَّا المندوبُ فإنَّه يجوزُ تركُهُ مطلقاً .

قلت : **الجـواب عن الأول** : أنِّي لا أدَّعي : أنَّ الصـلاةَ ليستْ واجبـةً مطلقاً ؛ بل أدَّعي أنَّها ليستْ واجبةً في أول الوقت : بدليـلِ أنَّه يجـوزُ تركُهَـا في أوَّلِ الوقتِ .

فـأمَّا المنـعُ من تركهـا في آخر الـوقت فذلـكَ يدلُّ : عـلى وجوبهَـا في آخر الوقتِ : ولا يلزمُ من كونِ الشيءِ واجباً في وقتٍ كونُهُ واجباً في وقتٍ آخرَ .

وعن الثاني : أنَّ العزمَ على الصلاةِ لا يجوزُ أنْ يكونَ بـدلاً عن الصلاة ؛ ويدلُّ عليهِ أمورٌ :

أحدُها : أنَّ العـزمَ على الصـلاةِ إمَّا أنْ يكـونَ مساويـاً للصلاةِ في جميـعِ الأمورِ المطلوبة ، أو لا يكونَ .

فـإنْ كانَ الأولَ وجبَ أنْ يكـونَ الإتيانُ **بـالعـزمِ** سبباً لسقـوطِ التكليفِ بالصلاةِ ؛ لأنَّ الأمرَ ما وقعَ في ذلكَ الوقتِ إلا بالصلاةِ مرةً واحدةً ؛ وهذا **العزمُ** مسـاوٍ للصـلاةِ مـرَّةً واحـدةً في جميـع الجهـات المـطلوبـة : فيلزمُ سقــوطُ الأمـرِ بالصلاةِ .

وإنْ كانَ الثانيَ : امتنعَ جعلُهُ بدلاً عن الصلاةِ ؛ لأنَّ بدلَ الشيءِ يجبُ أنْ يكونَ قائماً مقامه في الأمورِ المطلوبة .

وثانيْهَـا : أنَّ المـوجودَ ليسَ إلاَّ الأمـرُ بالصـلاةِ في هـذا الـوقت ، والأمـرُ بالصلاةِ في هذا الوقتِ لا دلالةَ فيهِ على إيجابِ **العـزم** فإذن : لا دليـلَ الْبَتَّةَ عـلى وجوبِ **العزمِ** . وما لا دليل عليهِ لا يجوزُ التكليف بهِ ، وإلاَّ لصارَ ذلكَ تكليفَ ما لا يطاقُ .

وثالِثُهَا : لو كانَ **العزمُ** بدلاَ عن الصلاةِ فإذا أتى المكلّفُ **بـالعزمِ** في هـذا

الوقتِ ثمَّ جاءَ الوقتُ الثاني فإمَّا أنْ يجبَ فعلُ العزمُ مرّةً أخرى ، أو لا يجبَ ، لا جائزَ أن يجبَ ؛ لأنَّ بدلَ العبادةِ إنَّما يجبُ على حدِّ وجوبِهَا ، ليكونَ فعلُهُ جارياً مجرى فعلِهَا .

ومعلومٌ أنَّ الأمرَ إنَّما اقتضَى وجوبَ فعلِ العبادةِ في أحدِ أجزاءِ هذا الوقتِ مرَّةً واحدة ، ولم يقتضِ وجوبَ فعلِها مرَّةً أخرَى في الوقت الثاني : فوجبَ أنْ يكونَ وجوبُ بدلِهَا على هذا الوجهِ .

فَثَبتَ : أنَّه لا يجبُ فعلُ العزمِ في الوقت الثاني فإذَنْ الوقتُ الثاني لا يجبُ فيهِ فعلُ الصلاةِ ، ولا فعلُ بدلِهَا وهو هذا العزمُ .

فثبتَ : أنَّ جواز تركِ الصلاةِ في هذا الوقت لا يتوقفُ على فعلِ البدلِ ؛ وعند هذا : يجبُ القطعُ بأنَّها ليستْ واجبةٌ ، بل مندوبة .

والجواب : قولُهُ : الفعلُ يجوزُ تركُهُ في أول الوقت : فلا يكونُ واجباً في أول الوقت .

قلنا : للناس ها هنا طريقان :

الطريقُ الأوَّلُ وهو الأصحُّ : أنَّ حقيقةَ الواجبِ الموسّعِ ترجعُ عند البحث إلى الواجبُ المخيّر؛ فإنَّ الآمرَ كأنَّه قال: **إفْعَلْ هذهِ العبادةَ: إمَّا في أوَّلِ الوقتِ ، أو في وسَطِهِ ، أو في آخرِهِ ، وإذَا لم يبقَ من الوقتِ إلا قَدْرُ ما لا يفضُل عنه فافعَلْهُ لا محالةَ ، ولا تَترُكْهُ الْبَتَّةَ .**

فقولنا : يجبُ عليهِ إيقاعُ هذَا الفعلِ إمَّا في هذا الوقت أو في ذاكَ يجري مجرى قولنا في الواجبِ المخيّر : إنَّ الواجبَ علينا إمَّا هذا أو ذاكَ فكما أنَّا نصفُها جوبِ : على معنَى أنَّهُ لا يجوزُ الإخلالُ بجميعهَا ، ولا يجبُ الإتيانُ بها ، والأمرُ في اختيار أيِّ واحدٍ منها مفوَّض إلى رأيِ المكلّفِ : فكذا ها

هنا لا يجوزُ للمكلّفِ أنْ لا يُوقعَ الصلاةَ في شيءٍ من أجزاءِ هذا الوقتِ ، ولا يجبُ عليهِ أن يُوقعهَا في كلِّ أجزاءِ هذا الوقتِ ، وتعيينُ ذلكَ الجزءِ مفوَّضٌ إلى رأيِ المكلّفِ .

هذا إذا كان في الوقتِ فسحةٌ . فأمَّا إذَا ضاقَ الوقتُ فإنَّه : يتضيَّقُ التكليفُ ، ويتعيّنُ . فهذا هو الّذي نقولُ بهِ . وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثباتِ بدلٍ هو العزمُ .

الطريقُ الثاني وهوَ اختيارُ أكثر الأصحابِ ، وأكثر المعتزلةِ هو : أنَّ الفرقَ بين هذا الواجبِ وبينَ المندوب : أنَّ هذَا الواجبَ لا يجوزُ تركُهُ إلَّا لبدلٍ ، والمندوبُ يجوزُ تركُهُ من غيرِ بدلٍ .

قوله أولاً : **العزمُ إمَّا أنْ يكونَ قائماً مقامَ الأصلِ في جميعِ الجهاتِ المطلوبة ، أو لا يكونُ .**

قلنا : لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ قائماً مقامَ الأصلِ في جميعِ الأوقاتِ ، بلْ في هذا الوقتِ المعيّنِ فإذَا أتَى بالبدلِ في هذا الوقتِ المعَيَّنِ : سقط عنه الأمرُ بالأصلِ في هذا الوقت ، ولكن لم يسقط عنهُ الأمرُ بالأصلِ في كلِّ الأوقاتِ ؟! .

واعلم : أن هذا الجوابَ ضعيفٌ ؛ لأنَّ الأمرَ لا يفيدُ التكرارَ ، بل لا يقتضي الفعلَ إلَّا مرَّة واحدة ، فإذا صار البدلُ قائماً مقامَ الأصلِ في هذا الوقتِ فقد صارَ قائماً مقامَهُ في المرَّةِ الواحدةِ، فإذَا لم يكنْ مقتضَى الأمرِ إلَّا مرَّة واحدةً وقد قامَ هذا البدلُ مقامَ المرَّةِ الواحدةِ : فقد تأدَّى تمام مقصودِ هذا الأمرِ بهذا البدلِ : فوجبَ سقوطُ التكليفِ به بالكليّةِ .

أمَّا قولُهُ ثانياً : **لا دليلَ على إثباتِ العزمِ .**

قلنا : لا نسلِّمُ ؛ لأنَّ النصَّ لَمَّا دلَّ على **الواجبِ الموسّعِ** ، ودلَّ العقلُ على أنَّه لا يمكنُ إثباتُ **الواجبُ الموسّع** إلاَّ إذَا أثبتْنا له بدلاً ، ودلَّ الإجماعُ على أنَّ ذلكَ البدل هو : العزمُ ؛ لأنَّ القائلَ قائلانِ : قائلٌ أثبتَ البدلَ ، وقائلٌ ما أثبتهُ ، وكل من أثبَتَهُ قال : إنَّهُ العزمُ ؛ فلو أثبتْنا البدلَ شيئاً آخرَ : لكانَ ذلك خرقاً للإجماعِ ؛ وهو باطلٌ .

فثبت : أنَّ الدليلَ دلَّ على وجوبِ **العزمِ** ، لكنْ بهذا التدريجِ .

ثم هذا لا يكونُ مخالفاً للنصِّ ؛ لأنَّ النّصَّ كما لا يثبتُهُ ، لا ينفيهِ ، وإثباتُ ما لا يتعرَّضُ له النصُّ بالنفيِ ولا بالإثباتِ ، لا يكونُ مخالفةً للظاهرِ .

واعلم : أنَّ هذا الجوابَ ضعيفٌ : فإنَّا نسلِّمُ أنَّ العقلَ دلَّ على أنَّه لا يمكنُ إثباتُ **الواجبِ الموسّعِ** إلا إذَا أثبتْنا لهُ بدلاً ، وذلكَ ؛ لأنَّهُ لا معنىَ **للواجبِ الموسّعِ** إلاَّ أن يقولَ السيِّدُ لعبدهِ : لا يجوزُ لكَ إخلاء أجزاءِ هذا الوقتِ عن هذا الفعلِ ، ولا يجبُ عليكَ إيقاعُهُ في جميعِ هذهِ الأجزاءِ ، ولكَ أنْ تختار أيَّها شئتَ بدلاً عن الآخرِ .

ومعلومٌ أنَّه لو قالَ ذلكَ : لما أُحتيجَ معه إلى إثباتِ بدلٍ آخرَ .

وَأمَّا قولهُ ثالثاً : إمَّا أنْ يجبَ فعلُ العزم في الوقتِ الثاني ، أو لا يجبَ !!

قلنا : لِمَ لا يجوزُ أنْ يجبَ ؟ وذلك ، لأنَّ **العزمَ** بدلٌ عن الفعلِ في الوقتِ الأوَّل فيفتقرُ إلى عزمٍ ثانٍ بدلاً عن الفعلِ في الوقتِ الثاني .

واعلم : أنَّ هذا الجوابَ ضعيفٌ ؛ لأنَّا بيَّنَّا : أنَّ الأمرَ لا يقتضِي الفعلَ إلا مرَّةً واحدةً ؛ وإذا كانَ كذلكَ : وجبَ أن يكونَ الإتيانُ **بالعزمِ** الواحدِ كافياً .

فظهرَ بما ذكرناهُ : أنَّ القـولَ بالـواجبِ الموسّـعِ حقٌّ ، وأنَّهُ لا حـاجةَ في إثباتِهِ إلى إثباتِ بدلٍ هوَ العزْمُ واللّهُ أعلم .

فـرعٌ : في حكمِ الـواجبِ المـوسّـعِ في جميـعِ العمـرِ ، وذلـكَ : كالمنذوراتِ ، وقضاءِ العباداتِ الفائتةِ ، وتأخيرِ الحجِ من سنةٍ إلى سنةٍ فنقول :

إنْ جوَّزنَا له التأخيرَ أبداً وحكمنَا بأنَّهُ لا يعصي إذا مات : لم يتحقّقْ معنَى الوجوبِ أصلاً .

وإنْ قلنا : إنَّه يتضيَّقُ التكليفُ عليـهِ عندَ الانتهـاءِ إلى زمانٍ معـينٍّ ، من غيـرِ أنْ يوجدَ على تعيينِ ذلكَ الزمانِ دليلٌ فهو : تكليفُ ما لا يطاقُ ؛ فـإنَّه إذا قيلَ له : إنْ كانَ في علمِ الله تعالَى أنَّكَ تموتُ قبل الفعل فأنتَ في الحالِ عاصٍ بالتأخيرِ .

وإنْ كـانَ في علمِهِ : أنَّـكَ لا تموتُ قبـل الفعـل : فلك التـأخـير ؛ فهـو يقول : وما يُدريني ماذا في علم الله تعالى ؟ وما فتواكُمْ في حقِّ الجاهلِ ؟ فلا بدَّ من الجـزمِ بالتحليـلِ أو التحريمِ : فلم يبقَ إلا أنْ نقـولَ : يجوزُ لـهُ التـأخـيرُ بشرطِ أنْ يغلبَ على ظنِّه أنَّهُ يبقَى بعد ذلك سواء بقيَ ، أو لم يبقَ .

فأمَّا إذَا غلبَ عـلى ظنِّه : أنَّـه لا يبقى بعد ذلـكَ : عصى بالتـأخيرِ سـواءٌ ماتَ أو لم يمتْ ؛ لأنَّه مأخوذٌ بموجبِ ظنِّهِ .

ولهذا قال أبو حنيفةَ رضي الله عنهُ : لا يجوزُ تأخيرُ الحـجِّ ؛ لأنَّ البقاءَ إلى سنةٍ لا يغلب على الظنِّ .

وأما تأخيرُ الصومِ ، والزكاةِ إلى شهرٍ أو شهرَينِ : فجائز ؛ لأنَّه لا يغلبُ على الظنِّ الموتُ إلى هذهِ المدَّةِ .

والشافعيُّ رضي الله عنهُ : يَرى البقاءَ إلى السنةِ الثانيةِ غالباً على الظنِّ في حقِّ الشابِّ الصحيحِ ، دون الشيخِ ، والمريضِ .

المُعَـزِّرُ إذَا غلبَ على ظنِّـه السلامـةُ فهلكَ : ضمنَ ، لا لأنَّه أثِمَ ، لكن لأنَّه أخطأ في ظنِّه ، والمخطىءُ ضامنٌ ، غيرآثمٍ . واللّهُ أعلم .

المسأَلَةُ الثالثةُ : في الواجبِ على سبيلِ الكفايةِ :

الأمرُ إذا تناولَ جماعةً : فإمَّا أنْ يتناولَهم على سبيلِ الجمع أو لا على سبيلِ الجمعِ ؛ فإن تنـاولهم على سبيـلِ الجمعِ : فقـدْ يكونُ فعـلُ بعضِهم شرطـاً في فعـلِ البعضِ : كـصـلاةِ الجمعةِ، وقـد لا يكونُ كـذلكَ كـما في قولـهِ تعالى : ﴿ **وَأَقِيمُـوا الصَّلَاةَ** ﴾ [البقـرة : ٤٣] . أمَّـا إذَا تنـاولَ الجميـعَ : فـذلـكَ من فـروضِ الكفايـاتِ ؛ وذلكَ إذَا كـانَ الغرضُ من ذلـكَ الشيءِ حاصـلاً بفعـلِ البعضِ : كالجهادِ الّذي الغرضُ منهُ حراسـةُ المسلمينَ ، وإذلالُ العـدوِّ : فمتى حصلَ ذلكَ بالبعضِ : لم يلزمْ الباقينَ .

واعلم : أنْ التكليفَ فيهِ موقوفٌ على حصولِ الظنِّ الغالبِ .

فإنْ غلبَ على ظنِّ جماعةٍ أنَّ غيرَهَا يقومُ بذلـكَ : سقطَ عنها . وَإنْ غلبَ عـلى ظنِّهِمْ : أنَّ غيرَهُمْ لا يقـومُ بـهِ : وجبَ عليهمْ . وإنْ غلبَ عـلى ظنِّ كـلِّ طائفةٍ : أنَّ غيرَهم لا يقومُ بهِ : وجبَ على كلِّ طائفةٍ القيامُ بهِ .

وإنْ غلبَ على ظنِّ كلِّ طائفةٍ أنَّ غيرَهُمْ يقومُ بهِ : سقطَ الفرضُ عنْ كـلِّ واحدةٍ من تلكَ الطوائف وإنْ كانَ يلزم منه : أنْ لا يقومَ بهِ أحـدُ ؛ لأنَّ تحصيلَ العلمِ بأنَّ غيري هل فعلَ هـذَا الفعلَ أم لا ، غـيرُ ممكنٍ ، إنَّما الممكنُ تحصيـلُ الظنِّ . والله أعلم .

النظرُ الثاني في أحكامِ الوجوبِ وفيه مسائل :

المسألةُ الأولىٰ : الأمرُ بالشيءِ أمرٌ بمَا لا يتمُّ الشيءُ إلا بهِ بشَرْطَين :

أحدُهما : أن يكونَ الأمرُ مطلقاً .

والآخرُ : أنْ يكونَ الشرطُ مقدوراً للمكلّفِ .

وقالت الواقفيّةُ : إنْ كانتْ مقدِّمة المأمورِ بهِ سبباً له : كانَ إيجابُ المسبَّبِ إيجاباً للسببِ ؛ لأنَّ عندَ حصولِ السببِ يجبُ المسبَّبُ : فيمتنعُ أنْ يُوجبَ المسبَّبُ عند اتِّفاقِ وجودِ السببِ .

أمَّا إذا كانتْ المقدِّمةُ شرطاً فحينئذٍ : لا يكونُ المشروطُ واجبَ الحصولِ عند حصولِ الشرطِ : فها هنا لا يكونُ الأمرُ بالمشروطِ أمراً بالشرط : كالصلاةِ مع الوضوءِ .

لَنَا : أنَّ الأمرَ اقتضى إيجاب الفعلِ على كلِّ حالٍ ، ولا يستقرُّ وجوبُهُ على هذا الوجهِ إلا ومقدِّمتُهُ واجبةٌ .

إنَّما قلنا : إنَّ الأمرَ اقتضى إيجابَ الفعلِ على كلِّ حالٍ ؛ لأنه لا فرقَ بين قولِهِ : **أوجبتُ عليكَ الفعلَ في هذا الوقتِ** ، وبينَ قولِهِ : **لا ينبغي أنْ يخرجَ هذا الوقتُ إلا وقد أتيتَ بذلكَ الفعلِ** في كونِ كلِّ واحدٍ من هذينِ اللّفظينِ دليلاً على الإيجابِ ، على كلِّ حالٍ .

وإنَّما قلنَا : إنَّ إيجابَ الفعلِ على كلِّ حالٍ يقتضي إيجابَ مقدِّمتِهِ ؛ لأنَّه لوْ لمْ يقتضِ ذلكَ : لكانَ مكلَّفاً حال عدمِ المقدِّمةِ ؛ وذلكَ تكليفُ ما لا يطاقُ .

فإنْ قيلَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يقال : إنَّه أمرٌ بالفعلِ بشرطِ حصول المقدِّمةِ ؟

غـايةُ مـا في البابِ أنْ يقـالَ : هذا مخـالفةٌ للظاهـرِ ؛ لأنَّ اللّفظَ يقتضِي إيجـابَ الفعـلِ على كـل حال : فتخصيصُ الإيجابِ بزمـانِ حصـولِ الشـرطِ خـلافُ الظاهرِ ، لكنَّا نقولُ : كما أنَّ تخصيصَ الإيجابِ بـزمانِ حصـولِ الشرطِ خـلافُ الظاهرِ : فكذا إيجابُ المقدِّمةِ مع أنَّ الظاهرَ لا يقتضِي وجوبَها خلافُ الـظاهرِ ، وليسَ تحمُّل إحدَى المخالفتينِ بأولَى من تحمُّلِ الأخرَى : فعليكم الترجيح .

والجوابُ : قولُهُ : لِمَ لا يجوزُ أن يقالَ : إنَّ هذَا الأمرَ أمرٌ بالفعلِ بشرطِ حصولِ المقدِّمةِ ؟ .

قلنا : هذَا يبطُلُ بأمرِ المولَى غلامهُ بأنْ يسقيهُ الماءَ إذَا كانَ الماءُ على مسـافةٍ منهُ ؛ لأنَّه إنْ كانَ كلّفه سقيَ الماء بشرطِ أنْ يكونَ قد قـطَع المسافَـة : وجبَ إذَا قعدَ في مكانِهِ ، ولَمْ يقْطَعْ المسافةَ أنْ لا يتوجَّهَ عليهِ الأمرُ بالسقيِ .

وَإنْ كانَ مكلّفاً بالسقيِ مع عَدم قطعِ المسافةِ : فهذا تكليفُ ما لا يطاقُ فكلُّ ما هوَ جوابُ الخصمِ : فهوَ جوابُنا ها هنا .

قولُهُ : ليسَ تحمُّلُ إحدَى المخالفتينِ أولى من تحمُّلِ الثانيةِ .

قلنا : مخالفةُ الظاهرِ هي إثباتُ ما ينفيهِ اللّفظُ ؛ أو نفيُ ما يُثبتُهُ اللّفظُ .

فأمَّا إثباتُ ما لا يتعـرَّضُ اللّفظُ له لا بنفيٍ ، ولا إثبـاتٍ : فليسَ مخالفـةً للظاهرِ ؛ والمقدِّمـةُ لا يتعرَّضُ اللّفظُ لهـا لا بنفيٍ ولا إثباتٍ : فلم يكن إيجـابُها لدليلٍ منفصلٍ مخالفةً للظاهرِ .

وليس كـذلك إذَا خصصْنـا وجوبَ الفعـلِ بحالِ وجـودِ المقدِّمـة ، دونَ حالِ عدمهَا ؛ لأنَّ ذلكَ يخـالفُ ما يقتضيـهِ اللّفظُ من وجوبِ الفعـلِ على كـلِّ حالٍ .

فروع :

الأول : اعلم : أنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلا معه ضربان : **أحدُهما** : كالوصلةِ ، والطريقِ المتقدِّم على العبادةِ . **والآخر** : ليس كذلك .

والأول : ضربان : أحدُهما ما يجبُ بحصولِهِ حصولُ ما هوَ طريقٌ إليهِ . والآخرُ لا يجبُ ذلكَ فيهِ .

أمَّا الأوَّلُ : فكما إذا أمرَ اللّهُ تعالى بإيلام زيدٍ : فإنَّه لا طريقَ إليهِ إلَّا الضربُ ؛ فهو يستلزمُ الألمَ في البدنِ الصحيح .

وأمَّا الثاني فضربان : **أحدُهما** : يحتاجُ الواجبُ إليهِ شرعاً . **والآخرُ** : يحتاجُ إليه عقلاً .

أمَّا الأوَّلُ : فكحاجةِ الصلاةِ إلى تقديمِ الطهارة .

وأمَّا الثاني : فكالقدرةِ ، والآلةِ وقطعِ المسافةِ إلى أقربِ الأماكنِ . وهذا على قسمينِ :

منه : ما يصحُّ من المكلّفِ تحصيلُهُ : كقطعِ المسافةِ ، وإحضارِ بعضِ الآلاتِ .

ومنه : ما لا يصحُّ منه : كالقدرةِ .

وأمَّا الّذي لا يكونُ كالوصلةِ فضربان :

أحدُهما : أنْ يصيرَ فعلهُ لازماً ؛ لأنَّ المأمورَ بهِ اشتبهَ بهِ وهو : كما إذَا تركَ الإنسانُ صلاة من الصلواتِ الخمسِ لا يعرفُها بعينها : فيلزمهُ فعلُ الخمسِ ؛ لأنَّه لا يمكنُ مع الالتباسِ أنْ يحصلَ لهُ يقينُ الإتيانِ بالصلاةِ المنسيَّةِ إلَّا بفعلِ الكلِّ .

وثانيهما : أنْ لا يتمكّنَ من استيفاءِ العبادةِ إلَّا بفعلِ شيءٍ آخرَ ؛ لأجلِ ما بينهما من التقاربِ نحو سترِ جميعِ الفخذِ : فإنَّه لا يمكنُ إلَّا معَ سترِ بعضِ الركبةِ ، وغسلِ كلِّ الوجهِ : لا يمكنُ إلَّا معَ غسلِ جزءٍ من الرأس .

وأمَّا الترك فهو : أن يتعذَّر عليهِ تركُ الشيءِ إلَّا عندَ تركِ غيرِهِ وذلكَ إذَا كانَ الشيءُ ملتبساً بغيرِهِ وهو ضربان : **أحدهما** : أنْ يكونَ قد تغيّر في نفسه .

والآخر : أنْ لا يكونَ قد تغيّر في نفسه .

فالأول : نحو اختلاطِ النجاسةِ بالماءِ الطاهرِ ؛ وللفقهاءِ فيهِ اختلافاتٌ غيرُ لائقةٍ بأصولِ الفقهِ .

وأمَّا الَّذِي لا يتغيّر مع الالتباسِ : فإنَّه يشتملُ على مسائلَ :

منها : أنْ يشتبهَ الإناءُ النجسُ ، بالإناءِ الطاهرِ ، والفقهاءُ اختلفُوا في جوازِ التحرّي فيه .

ومنها : أن يُوقِعَ الإنسانُ الطلاقَ على امرأةٍ من نسائهِ بعينِهَا ، ثمَّ يذهبُ عليهِ عينُهَا .

والأقوَى : تحريمُ الكلِّ : تغليباً للحرمةِ على الحلِّ .

الفرعُ الثاني : قالَ قومٌ : إذَا اختلطتْ منكوحةٌ بأجنبيةٍ : وجبَ الكفُّ عنهما ؛ لكنَّ الحرامَ هي الأجنبيَّةُ ، والمنكوحةُ حلالٌ .

وهذا باطِلٌ ، لأنَّ المرادَ من الحلِّ رفعُ الحرجِ ، والجمعُ بينهُ وبينَ التحريمِ متناقض .

فالحقُّ : أنَّهما حرامانِ ، لكنَّ الحرمةَ في إحداهما بعلّةِ كونها أجنبيَّةً ، وفي

الأخرى بعلّةِ الاشتباهِ بالأجنبيّة .

أما إذا قال لزوجتيهِ: أحداكما طالقٌ : فيحتمل أن يقالَ بحلِّ وطئِهما ؛ لأنَّ الطلاقَ شيءٍ متعينٌ فلا يحصلُ إلَّا في محلٍّ متعينٍ ، فقبلَ التعيينِ لا يكونُ الطلاقُ نازلاً في واحدة منهما ، فيكون الموجود قبل التعيين ليسَ الطلاقَ ، بل أمراً لهُ صلاحيَّةُ التأثيرِ في الطلاقِ عندَ اتِّصالِ البيانِ بهِ .

وإذا ثبت أنَّ قبلَ التعيينِ لم يوجدْ الطلاقُ ، وكانَ الحلُّ موجوداً : وجب القولُ ببقائهِ : فيحلُّ وطؤُهما معاً .

ومنهم من قال : حُرمتا جميعاً إلى وقت البيان ؛ تغليباً لجانبِ الحرمةِ .

فإنْ قلتَ : لمّا وجبَ عليه التعيينُ والله تعالى يعلمُ ما سيعيِّنُهُ : فتكونُ هي المحرَّمةَ ، والمطلقةَ بعينها في علمِ الله تعالى وإنَّما هو مشتبهٌ علينَا .

قلتُ : الله تعالى يعلمُ الأشياءَ على ما هي عليهِ ، فلا يعلم غيرَ المتعينِّ متعيِّناً ؛ لأنَّ ذلكَ جهلٌ ، وهوَ في حق الله تعالَى محالٌ بل يعلمُهُ غيرَ متعينٍ في الحالِ ، ويعلم أنَّهُ في المستقبلِ سيتعينّ .

الفرعُ الثالثُ : اختلفُوا في الواجبِ الّذِي لا يتقدَّرُ بقدرٍ معيَّنٍ : كمسحِ الرأسِ ، والطمأنينةِ في الركوعِ إذا زادَ على قدرِ الزيادةِ ، هل تُوصفُ الزيادةُ بالوجوبِ ؟ والحقُّ : لا ؛ لأنَّ الواجبَ هو : الّذِي لا يجوزُ تركهُ ، وهذِهِ الزيادةُ يجوزُ تركُها : فلا تكونُ واجبةً .

المسألةُ الثانيةُ : في أنَّ الأمرَ بالشيءِ نهيٌ عن ضدِّهِ .

اعلم : أنَّا لا نريدُ بهذا : أنَّ صيغة الأمرِ هي صيغةُ النهيِ ، بل المرادُ :

أنَّ الأمـرَ بالشيءِ دالٌّ عـلى المنعِ من نقيضـهِ ، بطريقِ الالتـزامِ . وقـال جمهـورُ المعتزلةِ وكثيرٌ من أصحابنا : إنَّه ليسَ كذلكَ .

لنا : أنَّ ما دلَّ على وجوبِ الشيءِ دلَّ على وجوبِ ما هوَ من ضـروراتِهِ : إذا كانَ مقدوراً للمكلّفِ على ما تقدم بيانه في المسألة الأولى والطلبُ الجـازمُ من ضروراتِهِ المنعُ من الإخلالِ بهِ ، فاللّفظُ الدالُّ على الـطلبِ الجازمِ : وجبَ أنْ يكونَ دالاً على المنعِ من الإخلالِ بهِ ، بطريقِ الالتزامِ .

ويمكنُ أن يعبّـر عنه بعبـارة أخـرَى فيقـال : إمَّـا أنْ يمكنَ أنْ يـوجـدَ مـع الطلب الجازم الإذنُ بالإخلالِ ، أو لا يمكنَ .

فإنْ كانَ الأول : كانَ جازماً بطلبِ الفعلِ ، ويكونُ قـد أذِنَ في التركِ ؛ وذلكَ متناقضٌ .

وإن كانَ الثانيَ فحالَ وجودِ هذَا الطلبِ كـانَ الإذنُ في التركِ ممتنعـاً ، ولا معنى لقولنَا : الأمرُ بالشيءِ نهيٌ عن ضدّه إلاَّ هذا .

فإنْ قيل : لا نسلِّمُ أنَّ الطلبَ الجازمَ من ضـروراتِهِ المنـعُ من الإخلالِ ؛ وبيانُهُ من وجهين :

الأوَّلُ : أنَّ الأمرَ بالمحالِ جائزٌ : فلا استبعادَ في أنْ يأمرَ جزماً بالوجودِ ، وبالعدمِ معاً .

الثاني : أنَّ الآمِرَ بـالشيءِ قد يكـونُ غافـلاً عن ضدِّه ، والنهيُ عن الشيءِ مشروطٌ بالشعورِ به ، فالآمرُ بالشيءِ حال غفلتِهِ عن ضدِّ ذلكَ الشيءِ : يمتنعُ أن يكونَ ناهياً عن ذلكَ الضدِّ ، فضلاً عن أنْ يقالَ : هذا الأمرُ نفسُ ذلكَ النهي .

والجوابُ : قوله : **الأمر بالمحالِ جائزٌ** .

قلنا : هبْ أنَّهُ جائزٌ ؛ ولكن لا تتقـرّر ماهيَّـةُ **الايجابِ** في الفعـلِ إلاَّ عندَ

تصوُّر المنع من تركِهِ : فكانَ اللفظُ الدالُّ على الإيجابِ دالاًّ على المنعِ من الإخلال بهِ ضمناً .

قوله : **قد يأمرُ بالشيءِ حال غفلته عن ضدّهِ .**

قلنا : لا نسلِّمُ أنَّه يصحُّ منه إيجابُ الشيءِ عند الغفلةِ عن الإخلالِ به ؛ وذلكَ لأنَّ **الوجوبَ** ماهيَّةٌ مركّبةٌ من قيدين : **أحدهما** : المنعُ من التركِ ، فالمتصوِّرُ للإيجابِ متصوِّرٌ للمنعِ من التركِ : فيكونُ متصوِّراً للتركِ لا محالةَ .

وأما **الضدُّ** الّذي هو المعنَى الوجوديُّ المنافِي فقد يكونُ مغفولاً عنه ، ولكنَّه لا ينافي الشيءَ لماهيّتِهِ ، بل لكونِهِ مستلزماً عدمَ ذلكَ الشيءِ ؛ فالمنافاةُ **بالذاتِ**، ليستْ إلَّا بين وجودِ الشيءِ ، وعدمِهِ .

وأمَّا المنافاةُ بين الضدَّين فهي : **بالعرضِ** ، فلا جرمَ عندنا : الأمرُ بالشيءُ نهيٌ عن الإخلال به **بالذات** ، ونهى عن أضدادهِ الوجوديّة **بالعرضِ والتبعِ** .

سلمنا أن الترك قد يكونُ مغفولاً عنه لكن : كما أنَّ الأمرَ بالصلاةِ أمرٌ بمقدّمتها ، وإنْ كانتْ تلك المقدِّمةُ قد تكونُ مغفولاً عنها ، فَلِمَ لا يجوزُ أنْ كونَ الأمرُ بالشيءِ نهياً عن ضدّهِ : وإن كانَ ذلكَ الضدّ مغفولاً عنه ؟ .

سلّمنا كلَّ ما ذكرتُمُوْهُ لكنْ : لِمَ لا يجوزُ أن يقال : الأمرُ بالشيءِ يستلزمُ النهيَ عن ضدِّه بشرطِ أنْ لا يكونَ الآمرُ أمراً بما لا يطاقُ ، وبشرطِ أنْ لا يكونَ غافلاً عن الضدِّ . ولا استبعادَ في أن يستلزمَ شيء شيئاً عند حصولِ شرطٍ خاصٍ ، وأنْ لا يستلزمَهُ عند عدمِ ذلك الشرطِ .

المسألةُ الثالثةُ : في أنَّه ليس من شرطِ الوجوبِ تحقُّقُ العقابِ على التركِ .

هذا هو المختارُ ؛ وهو قولُ القاضِي أبي بكرٍ ، خلافاً للغزاليِّ .

لنا وجهان : الأول : أنَّه لو كانَ كذلكَ لكانَ حيثُ تحقَّقَ العفوُ : لم يتحقّقْ الوجوبُ ؛ وذلكَ باطلٌ على قولِنَا : **بجوازِ العفوِ عن أصحابِ الكبائرِ** .

والثاني : أنَّ ماهيّةَ الوجوبِ تتحقَّقُ عند المنع من الإخلالِ بالفعل وذلك يكفي في تحقُّقهِ ترتُّبُ الذمِّ على التركِ ؛ ولا حاجةَ إلى ترتُّبِ العقابِ على التركِ .

والعجبُ أنَّ الغزاليَّ إنَّما أوردَ هذهِ المسألةُ بعدَ أن زيّفَ ما قيلَ في حدِّ الواجبِ : **أنَّه الذي يُعاقبُ على تركِهِ** ، وذكرَ : أنَّ الأولى أن يقالَ : الواجبُ هو : **الّذِي يُذمُّ تاركه** .

وهذا منه اعترافٌ بأنَّ الواجبَ لا يتوقّفُ تقرُّرُ ماهيّتهِ على العقابِ ، وأنَّه يكفي في تحقُّقهِ استحقاقُ الذمِّ . ثم ذكرَ عقيبه بلا فصل هذهِ المسألةَ ، وذكر : أنَّ ماهيّة الوجوبِ لا تتحقّقُ إلَّا بترجيحِ الفعلِ على التركِ : والترجيحُ لا يحصلُ إلا بالعقابِ . ولا شك أنه مناقضة ظاهرة .

المسألةُ الرابعةُ : الوجوبُ إذَا نُسخَ بقي الجوازُ ؛ خلافاً للغزاليِّ .

لنا : أنَّ المقتضيَ للجوازِ قائمٌ ، والمعارضُ الموجودُ لا يصلحُ مزيلاً : فوجب بقاءُ الجوازِ .

إنَّما قلنا : إنَّ المقتضيَ للجوازِ قائمٌ ؛ لأنَّ الجوازَ جزءٌ من الوجوبِ ، والمقتضى للمركّبِ مقتضٍ لمفرداتِهِ .

وإنَّما قلنا : إنَّ الجوازَ جزءٌ من الوجوبِ ؛ لأنَّ الجوازَ عبارة : عن رفعِ الحرجِ عن الفعلِ ، والوجوبُ عبارةٌ : عن رفعِ الحرجِ عن الفعلِ ، مع إثباتِ الحرجِ في التركِ : ومعلومٌ أنَّ المفهومَ الأوَّلَ من المفهومِ الثاني .

وإنَّما قلنا : إنَّ المقتضيَ للمركَّبِ مقتضٍ لمفرداتِهِ ؛ لأنَّه ليسَ المركَّبُ إلَّا

عينُ تلكَ المفرداتِ : فالمقتضِي للمركّبِ مقتضٍ لتلكَ المفردات .

فإنْ قلتَ : المقتضي للمركّبِ مقتضٍ لتلك المفرداتِ حال اجتماعهَا ، فَلِمَ قلتَ : إنَّه يكون مقتضياً لها حالَ انفرادِها ؟ .

قلتُ : تلكَ المفرداتُ من حيثُ هي غيرُ ، ومن حيثُ إنَّها مفردةٌ غيرُ ، وَأنَا لا أدَّعي أنها من حيث هي مفردة داخلةٌ في المركَّبِ ، وكيف يقالُ : ذلكَ فيهِ ، وقيدُ الانفرادِ يعاندُ قيدَ التركيبِ ، وأحدُ المعاندين لا يكونُ داخلاً في الآخرِ ؟ ولكنّني أدَّعي أنَّها من حيثُ هي داخلةٌ في المركب : فيكونُ المقتضي للمركَّبِ مقتضياً لتلكَ المفرداتِ من حيث إنَّها هي ، لا من حيثُ إنَّها مفردةٌ .

وإنَّما قلنا : إنَّ المعارضَ الموجودَ لا يصلحُ مزيلاً ؛ لأنَّ المعارِضَ يقتضِي زوالَ الوجوبِ ، والوجوبُ ماهيّةٌ مركَّبةٌ ، والماهيَّةُ المركَّبةُ يكفي في زوالِهَا زوالُ أحدِ قيودهَا فزوالُ الوجوبِ يكفي فيه : إزالةُ الحرجِ عن التركِ ، ولا حاجةَ فيهِ إلى إزالةِ جوازِ الفعلِ . فثبت : أنَّ المقتضي للجوازِ قائمٌ ، والمعارض لا يصلحُ مزيلاً .

فإن قيلَ : الجوازُ الّذِي جعلتَهُ جزءَ ماهيّةِ الوجوبِ هوَ الجوازُ بمعنى : رفع الحرجِ عن الفعلِ فقط ، أو بمعنى : رفعِ الحرجِ عن الفعلِ والتركِ معاً ؟ الأول مسلّم ، والثاني ممنوع .

ولكنَّ ذلكَ الأوّلَ لا يمكن بقاؤُهُ بعدَ زوالِ الوجوبِ ؛ لأنَّ مسمّى رفعِ الحرجِ عن الفعلِ لا يدخلُ في الوجودِ إلا مقيّداً إمَّا بقيدِ إلحاقِ الحرجِ بالتركِ : كما في الوجوب . أو بقيد رفعِ الحرجِ عن التركِ: كما في المندوب ؛ ويستحيل أن يبقى بدون هذين القيدين .

وأمَّا الثاني فممنوع ؛ لأنَّ الجوازَ بمعنى : رفعِ الحرجِ عن الفعلِ والتركِ

يُنافي الوجوبَ الذي لا تتحقّقُ ماهيّتهُ إلاّ معَ الحرجِ على التركِ ، والمنافي لا يكونُ جزءاً .

فثبت : أنَّ المقتضِيَ للوجوبِ لا يكونُ مقتضياً للجوازِ بهذا المعنَى .

والجوابُ : أنَّ الجوازَ الّذِي هوَ جزءُ ماهيَّةِ الوجوبِ هو الجوازُ بالمعنَى الأوَّلِ .

قوله : إنَّه لا يتقرَّر إلاَّ معَ أحدِ القيدينِ .

قلنا : نسلِّم ؛ لكنَّ الناسخَ للوجوبِ لمَّا رفعَ الوجوب : رفعَ منع الحرج عن التركِ فقد حصلَ بهذا الدليلِ زوالُ الحرج عن التركِ .

وقدْ بقيَ أيضاً القدرُ المشتركُ بينَ الوجوبِ والندبِ وهو : زوال الحرجِ عن الفعلِ : فيحصلُ من مجموعِ هذين القيدينِ زوالُ الحرجِ عن الفعلِ وعن التركِ معاً ، وذلكَ هو : المندوبُ والمباحُ .

فظهر بما ذكرنا : أنَّ الأمرَ إذَا لم يبقَ معمولاً به في الوجوبِ : بقيَ معمولاً به في الجوازِ . والله أعلم .

المسألةُ الخامسةُ : في أنَّ ما يجوزُ تركُهُ لا يكونُ فعلُهُ واجباً .

والدليلُ عليه : أنَّ الواجبَ ما لا يجوزُ تركُه ، والجمعُ بينهُ وبينَ جوازِ التركِ متناقض .

واعلم : أنَّ الخلافَ في هذا الفصلِ مع طائفتينِ :

إحداهُما : الكعبيُّ وأتباعُهُ فإنَّه روى في كتبِ أصحابنا عنهم : أنَّهم قالوا : المباحُ واجبٌ . واحتجُّوا عليهِ : بأنّ المباحَ تُركَ به الحرامُ ، وتركُ الحرامِ واجبٌ : فيلزمُ أنْ يكونَ المباحُ واجباً .

وجـوابه : أنَّ المبـاحَ ليسَ نفسَ تـركِ الحـرامِ ، بلْ هـوَ شيءٌ بـهِ يُتـركُ الحرامُ ، ولا يلزمُ مِنْ كونِ التركِ واجباً أنْ يكونَ الشيءُ المعينُّ الّـذِي يَحْصَلُ بـهِ التَرْكُ واجباً إذَا كانَ ذلكَ التركُ ممكنَ التحقيقِ بشيءٍ آخرَ غيرِ ذلكَ الأوَّلِ .

وثانيتهما : ما ذكرهُ كثيرٌ من الفقهاءِ : من أنَّ الصـومَ واجبٌ على المـريضِ والمسافرِ والحائضِ . وما يأتونَ بِهِ عند زوالِ العذرِ يكونُ قضاءً لما وجبَ .

وقال آخرونَ : إنَّه لا يجبُ على المريضِ والحائضِ ، ويجبُ على المسافرِ . وعندنا : أنَّه لا يجبُ على الحائضِ والمريضِ الْبَتَّةَ .

وأما المسافـر فيجب عليه صـوم أحد الشهـرين : إمَّا الشهـر الحاضرُ ، أو شهرٌ آخرُ ، وأيُّهما أتى بِهِ : كانَ هو الواجب كما قلنا في الكفّاراتِ الثلاثِ .

ودليلُنَا ما تقـدَّم : من أنَّ الواجبَ هـو الّذِي مُنِـعَ من تركِـهِ ، وهؤلاءِ ما مُنِعُـوا من تركِ الصـومِ : فلا يكـونُ واجباً عليهم ، بـل الحـائضُ ممنـوعـةٌ من الفعلِ ، والممنوعُ من الفعلِ كيفَ يمكنُ أن يكونَ ممنوعاً من التركِ ؟ .

واحتجَّ المخالفُ بأشياءَ :

أحدُها : قولُهُ تعـالَى : ﴿ **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْـرَ فَلْيَصُمْهُ** ﴾ [البقـرة : ١٨٥] ، أوجبَ الصومَ على كلِّ من شهدَ الشهـرَ ، وهؤلاءِ قد شهـدُوا الشهرَ : فيجبُ عليهم الصومُ .

وثانيها : أنَّه ينوي قضاءَ رمضانَ ، ويُسمَّى قضاءً ، وذلكَ يـدلُّ على أنَّـهُ يحكِي وجوباً سابقاً .

وثـالثها : أنَّـه لا يزيـدُ عليهِ ، ولا ينقصُ عنـهُ : فوجبَ أنْ يكـونَ بـدلاً عنه ، كغراماتِ المتلفاتِ .

والجـوابُ عن الكلِّ : أنَّ مـا ذكرتُمـوهُ استدلالٌ بـالظواهـرِ والأقيسةِ عـلى

مخالفةِ ضرورةِ العقلِ ، وذلكَ ؛ لأنَّ المتصوَّر في الوجوبِ المنعُ من التركِ فعندَ عدمِ المنعِ من التركِ لو حاولنا إثباتَ المنعِ من التركِ : لكنَّا قد تمسَّكنا بالظواهرِ والأقيسةِ في إثباتِ الجمعِ بين النقيضينِ : وذلكَ لا يقولُهُ عاقلٌ .

بَلى : إن فسَّرتُمْ الوجوبَ بشيءٍ آخرَ : فذلك كلامٌ آخرُ .

فروع :

الفرعُ الأوَّلُ : اختلفُوا في أنَّ المندوبَ هلْ هوَ : مأمورٌ بهِ أمْ لا ؟ .

والحقُّ : أنَّ المرادَ منَ الأمرِ إنْ كانَ هو الترجيحُ المطلقُ من غيرِ إشعارٍ بجوازِ التركِ ، ولا بالمنعِ من التركِ : فنعم .

وإنْ كان هو الترجيحُ المانعُ من النقيضِ : فلا ؛ لكنَّا لَمَّا بيَّنَا : أنَّ الأمرَ للوجوبِ : كان الحقُّ هو التفسيرُ الثاني .

الفرع الثاني : اختلفوا في أنَّ المندوبَ هلْ يصيرُ واجباً بعد الشروعِ فيه ؟

فعند أبي حنيفةَ رحمة الله عليهِ : أنَّ التطوَّعَ يلزمُ بالشروعِ .

وعند الشافعيِّ رضي الله عنهُ : لا يجبُ .

لنا : قوله عليه الصلاةُ والسلامُ : «الصائمُ المتطوِّعُ أميرُ نفسهِ : إنْ شاءَ صامَ ، وإنْ شاءَ أفطرَ» ؛ ولأنَّا نفرضُ الكلام فيمَا إذَا نوَى صوماً يجوزُ لهُ تركُهُ بعدَ الشروعِ .

فنقول : يجبُ أنْ يقعَ الصومُ على هذهِ الصفةِ ؛ لقولهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ولكلِّ امرىءٍ ما نَوى » .

وتمام الكلام في هذه المسألة ، مذكورٌ في الخلافيَّاتِ .

الفرعُ الثالثُ : المباحُ هلْ هوَ من التكليفِ أمْ لا ؟ .

والحقُّ : أنَّـه إنْ كـانَ المـرادُ بـأنَّـه من التكليفِ هـوَ : أنَّــه وردَ التكليفُ بفعلِهِ : فمعلومٌ أنَّه ليس كذلكَ . وإنْ كانَ المرادُ منهُ : أنَّه وردَ التكليفُ باعتقادِ إباحتهِ فاعتقادُ كونِ ذلكَ الفعلِ مباحاً مغايرٌ لذلكَ الفعلِ في نفسهِ : فالتكليفُ بذلكَ الاعتقادِ لا يكونُ تكليفاً بذلكَ المباحِ . والأستاذُ أبو إسحقَ سمّـاهُ تكليفاً بهذا التأويلِ ؛ وهو بعيدٌ مع أنَّه نزاعٌ في محضِ اللّفظِ .

الفرع الرابع : المباحُ هلْ هوَ حَسَنٌ ؟ .

والحقُّ : أنَـهُ إنْ كانَ المـرادُ من الحسَنِ : كلُّ مـا رُفِعَ الحـرجُ عن فعلهِ ، سواءٌ كانَ على فعلهِ ثوابٌ ، أو لم يكنْ : فالمباح حسن .

وإن أريـدَ به : مـا يَسْتَحِقُّ فاعلُهُ بفعلِهِ التعـظيمَ ، والمــدحَ، والثـوابَ : فالمباحُ ليسَ بحسَنٍ .

الفرعُ الخامسُ : المباحُ هل هوَ من الشرعِ ؟ !

قـال بعضهمْ : ليسَ من الشـرعِ ؛ لأنَّ معنَى المبـاح : أنَّـه لا حــرجَ في فعلِهِ ، وفي تـركِهِ ، وذلـكَ معلومٌ قبل الشـرع ، فتكونُ الإبـاحةُ تقـريـرَ للنفيِ الأصليِّ ، لا تغييراً : فلا يكونُ من الشرعِ .

والحقُّ : أنَّ الخلافَ لفظيٌّ ، وذلكَ : لأنَّ الإباحةَ تثبتُ بطرقٍ ثلاثةٍ :

أحدها : أنْ يقولَ الشرعُ : **إنْ شئتُمْ فافعلُوا ، وإنْ شئتُمْ فاتركُوا** .

والثاني : أنْ تدلَّ أخبارُ الشرعِ على أنَّه لا حرجَ في الفعلِ ، والتركِ .

والثالث : أنْ لا يتكلّمُ الشرعُ فيهِ البَتّة ولكن انعقدَ الاجماعُ مع ذلكَ على

أنَّ ما لم يردْ فيهِ طلبُ فعلٍ ، ولا طلبُ تركٍ : فالمكلّفُ فيهِ مخيّرٌ . وهذَا الدليـلُ يعمُّ جميعَ الأفعالِ التي لا نهايةَ لهَا .

إذَا عرفتَ هذا فنقول : إنْ عنَى بكونِ الإباحةِ حكماً شرعيّـاً : أنَّهُ حصَـلَ حكمٌ غيرُ الّذِي كانَ مستمرّاً قبلَ الشرع : فليسَ كذلكَ ، بلْ الإباحـةُ تقريـرٌ لا تغييرٌ .

وإنْ عنى بكونِهِ حكماً شرعيّاً : أنَّ كلامَ الشـرعِ دَلَّ على تحققِـهِ : فظاهـرٌ أنَّه كذلكَ ؛ لأنَّ الإباحةَ لا تَتَحَقّقُ إلَّا على أحدِ الوجوهِ الثلاثةِ المذكورةِ .

وفي جميعِهَا خطابُ الشرعِ دلَّ عليها : فكـانتْ الاباحـةُ من الشرعِ بهـذا التأويلِ . واللّهُ أعلمُ .

النظر الثالث من القسمِ الثاني من كتابِ الأوامرِ ، والنواهِي :
في المأمورِ بهِ وفيه مسائل :

المسأَلةُ الأولَىٰ : يجوزُ ورودُ الأمرِ بما لا يقدَرِ عليهِ المكلّفُ عندنـا : خلافـاً للمعتزلةِ ، والغزاليِّ منّا .

لنا وجوه :

الأوَّل : أنَّ الله تعـالى أمرَ الكـافرَ بـالإيمان ، والإيمـانُ منـه محـالٌ ؛ لأنَّـه يُفضِي إلى انقـلابِ علم الله تعالى جهـلًا ؛ والجهلُ محـالٌ : والمفضي إلى المحال محالٌ .

فـإنْ قيلَ : لا نسلِّم أنَّ الإيمـانَ من الكافرِ محالٌ ، ولا نسلِّم أنَّ حصـولَهُ يُفضِي إلى انقلابِ العلمِ جهلاً .

بيـانُهُ : أنَّ العلمَ يتعلَّقُ بالشيءِ المعلومِ على ما هوَ بهِ فإنْ كـانَ الشيءُ واقعاً : تعلَّق العلمُ بوقوعه . وإنْ كانَ غيرَ واقعٍ : تعلّقَ العلمُ بلا وقوعهِ .

فإذا فرضتَ الإيمانَ واقعاً : لزمَ القطعُ بأنَّ الله تعالى كـانَ في الأزلِ عالماً بوقوعهِ .

وإن فرضتَهُ غيرَ واقعٍ : لزمَ القطعُ بأنَّ الله تعالى كـان في الأزلِ عالماً بلا وقوعِهِ . ففرضُ الإيمانِ بـدلاً من الكفرِ لا يقتضِي تغـيّرَ العلمِ ، بل يقتضِي أنْ يكونَ الحاصلَ في الأزلِ هو : العلمُ بـالإيمانِ ، بـدلاً عن العلمِ بالكفـرِ ؛ فلِمَ قلتَ : إنَّ ذلكَ محالٌ ؟ .

سلّمنـا : أنَّ ما ذكـرتَهُ يقتضِي امتنـاعَ صدورِ الإيمـانِ من الكافـرِ ؛ لكنَّهُ معارَضٌ بوجوهٍ دالّةٍ على أنَّ الإيمانَ في نفسه ممكنُ الوجودِ :

الأول : أنَّ الإيمـانَ كانَ في نفســه ممكنَ الوجـودِ فلو انقلبَ واجباً بسببِ العلم لكان العلم مؤثِّراً في المعلومِ ؛ وهـو محال : لأنَّ العلمَ يتبـعُ المعلومَ ، ولا يؤثِّرُ فيهِ .

الثاني : لو كـانَ ما علم الله تعـالى وجودَهُ واجبَ الـوجودِ ، وكـلُّ ما علِمَ اللّهُ تعالى عدَمَهُ يكـونُ واجبَ العدمِ : لـزمَ أنْ لا يكونَ الله تعـالى قادراً عـلى إيجـادِ شيءٌ ؛ لأنَّ الشيءَ لا ينفكُّ من أنْ يقـالَ : إن الله تعالى علِمَ وجـودَهُ ، أو علمَ عدمَهُ .

وعلى التقديرين : يكونُ واجباً ، والواجبُ لا قدرةَ عليهِ الْبَتّـةَ فلزمَ أنْ لا يقدرَ الله تعالى على شيءٍ : تعالى الله عن ذلكَ علوّاً كبيراً .

الثـالث : لو كـانَ ما عَلِمَ الله وجـودَهُ واجبَ الوجـودِ ، وما علمَ عـدمَـهُ يكـونُ واجبَ العدمِ : لـزِمَ أنْ لا يكونَ لنـا اختيارٌ في فعـلِ شيء أصلاً ، وأنْ

تكـونَ حركـاتُنا بمنـزلةِ تحـريـكِ الـريـاحِ لـلأشجـارِ : من حيث إنَّـهُ لا يكـونُ باختيارِنَا ، لكنَّا نعلمُ بالضرورةِ : أنَّ ذلكَ باطلٌ ؛ لأنَّا ندركُ تفرقةً ضروريةً بين الحركاتِ الحيوانيَّةِ الاختياريَّةِ ، والجماديّةِ الاضطراريّةِ .

الرابع : أنَّه لو كانَ كذلكَ : لكانَ العالَمُ واجبَ الوجودِ في الـوقـتِ الّـذِي علم اللّهُ تعالَى وقوعَهُ فيهِ ، والواجبُ يستغني عن المؤثِّرِ : فيلزمُ استغنـاءُ حدوثـهِ عن المؤثِّـر : فيلزمُ أنْ لا يفتقرَ حـدوثُ العالمِ ، ولا شيءٌ من الأشيـاءِ إلى القادرِ المختارِ : وذلكَ كفرٌ .

الخامس : أنَّ تعلُّقَ العلمِ بهِ إما أنْ يكونَ سبباً لوجوبِهِ ، أو لا يكونَ .

فإنْ كانَ سبباً لوجـوبهِ : لـزم أنْ يكونَ العلمُ قـدرةً وإرادةً ؛ لأنَّه لا معنى للقدرَةِ والإرادَةِ إلَّا الأمـرُ الذي باعتباره يترجَّحُ الوجودُ على العـدمِ . فإذَا كـانَ العلمُ كذَلكَ صارَ العلمُ عينَ القدرةِ والإرادةِ ؛ وذلكَ محـالٌ ؛ لأنَّه يقتضِي قلبَ الحقائقِ : وهوَ غيرُ معقولٍ .

وإن لم يكنْ العلمُ سببـاً لـوجـوبِ المعلوم : فقـدْ سقطَ مـاذكـرتُـمُـوهُ منْ الدلالةِ ؛ لأنَّهُ مبنيٌّ على أنَّ المعلومَ صـارَ واجبَ الوقـوعِ عندَ تعلُّقِ العلمِ بـهِ ، فإذا بطلَ ذلكَ : بطلَ دليلُكُمْ .

سلّمنا : أنَّ ما ذكرتُمُوهُ يدلُّ على أنَّ الإيمانَ محالٌ من الكافرِ ، لكنَّ امتناعَهُ ليسَ لـذاتِهِ ، بـلْ بالنـظَرِ إلى علمِ اللهِ تعالى فَلِمَ قلتُمْ : إنَّ مـا لا يكـونُ محـالاً لذاته فإنَّه لا يجوزُ ورودُ الأمرِ بهِ ؟.

سلّمنـا : أنّ ماذكـرتُموه يـدلُّ على أنَّ الأمرَ بالمحالِ واقعٌ ؛ لكنَّهُ يدلُّ على أنَّهُ لا تكليف إلَّا وهـوَ تكليفٌ بمـا لا يـطاقُ ؛ وذلـكَ : لأنَّ الشيءَ إنْ كـانَ معلومَ العدمِ : كانَ الأمرُ بالإتيانِ بهِ أمراً بإيقاعِ المتنعِ .

وإن كانَ معلومَ الوجودِ : كانَ واجبَ الوجودِ ، وما كان واجبَ الوجودِ لا يكونُ لقدرةِ القادرِ الأجنبيِّ ، واختيارهِ فيهِ أثرٌ : فيكون التكليفُ به أيضاً تكليفاً بما لا يطاقُ .

فثبتَ : أنَّ ما ذكرتموهُ يدلُّ على أنَّ التكاليفَ بأسرها تكليفُ ما لا يطاقُ ؛ وإنَّ أحداً من العقلاءِ لم يقلْ بذلكَ : فإنَّ بعضَ الناسِ أحالَهُ عقلاً ، وبعضُهم جوَّزهُ . ولم يقلْ أحدٌ بأنَّه يمتنعُ ورودُ التكليفِ إلاَّ بما لا يطاقُ . فما هو نتيجةُ هذَا الدليلِ لا تقولونَ بهِ ، وما تقولونَ بهِ لا ينتجُهُ هذَا الدليلُ : فيكون ساقطاً .

سلَّمنَا أنَّ ما ذكرتموهُ يدلّ على قولكم ، ولكنّه معارضٌ بالنصِّ ، والمعقولِ .

أمَّا النّص فقوله تعالى : ﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ، ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ [الحج : ٧٨] ، وأيُّ حرجٍ فوقَ التكليفِ بما لا يطاقُ ؟ .

وأمَّا المعقولُ فمنْ ثلاثةِ أوجهٍ :

الأوَّل : أنَّ في المشاهد أنَّ من كلّفَ الأعمى نقطَ المصاحفِ ، والزَمِنَ الطيران في الهواءِ : عُدَّ سفيهاً تعالى الله عن ذلكَ علوّاً كبيراً .

الثاني : المحالُ غيرُ متصوَّرٍ ، وكلُّ ما لا يكونُ متصوَّراً لا يكونُ مأموراً به .

إنَّما قلنا : إنَّهُ غيرُ مُتصَوَّرٍ ؛ لأنَّ كلَّ متصوَّرٍ متميِّزٌ ، وكل متميِّزٍ ثابتٌ : فما لا يكونُ ثابتاً لا يكونُ متصوَّراً .

بيان الثاني : أنَّ الذي لا يكونُ متصوَّراً لا يكونُ في العقلِ إليهِ إشارةٌ ،

والمأمورُ بهِ يكونُ في العقلِ إليهِ إشارةٌ ، والجمعُ بينهما متناقضٌ .

الثالث : إذا جَوَّزتُمْ الأمرَ بالمحالِ فلِمَ لا تجوِّزونَ أمرَ الجماداتِ ، وبعثةَ الرسلِ إليها ، وإنزالَ الكتبِ عليها ؟ .

والجوابُ : قولهُ **إذَا فرضنَا الإيمانَ بدلاً عن الكفرِ كانَ الموجـودُ في الأزلِ هوَ العلمُ بالإيمانِ بدلاً عن العلمِ بالكفرِ** .

قلنا : نحنُ وإنْ لم نعلمْ أنَّ علم الله تعالى في الأزلِ تعلّقَ بإيمانِ زيدٍ ، أو بكفرهِ ، لكنَّا نعلمُ أنَّ علمَهُ تعلّقَ بأحدهمَا على التعيين ، وذلكَ العلمُ كان حاصلاً في الأزل فنقولِ : لَوْ لَمْ يحصَلْ متعلَّقُ ذلكَ العلمِ : لـزمَ انقلابُ ذلكَ العلمِ جهلاً في الماضي وهو محالٌ من وجهين : **أحدُهُما** : امتناعُ الجهلِ على اللهِ تعالى . **والثاني** : أنَّ تغيُّرَ الشيءِ في الماضِي محالٌ .

قوله : **العلمُ غيرُ مؤثِّرٍ** .

قلنا : اللازمُ من دليلِنَا حصولُ الوجوبِ عندَ تعلُّقِ العلمِ ، فأمَّا أنَّ ذلكَ الوجوبَ بهِ أو بغيرهِ فذلك غيرُ لازمٍ .

قوله : **لَزِمَ أنْ لا يقدرَ الله تعالى على شيءٍ** .

قلنا : قد بيَّنَّا أنَّ العلمَ بالوقوعِ يَتْبَعُ الوقوعَ الّذِي هوَ تَبَعُ الإيقاع بالإرادة والقدرةِ : فامتنعَ أن يكونَ الفرعُ مانعاً من الأصلِ ؛ بل تعلُّقُ علمِهِ بهِ على الوجهِ المخصوصِ يكشفُ عنْ أنَّ قدرتهُ وإرادَتَهُ تعلَّقتَا بهِ ، على ذلكَ الوجهِ .

قوله : **يلزمُ الجبرُ** .

قلنا : إنْ عنيتَ بالجبرِ : أنَّ العبدَ لا يتمكَّنُ من شيء على خلافِ علمِ الله تعالى فَلِمَ قلتَ : إنَّهُ محالٌ ؟ .

قولهُ : يلزمُ أنْ يكونَ العالَمُ واجبَ الحدوثِ : حين حدوثِهِ فيستغني عن القدرةِ ، والإرادةِ .

قلنا : قد بيَّنَّا : أنَّ العلمَ بالوقوعِ تَبَعُ الوقوعِ ، الَّذِي هوَ تبعُ القدرةِ والإرادةِ ، والفرعُ لا يغني عن الأصلِ .

قوله : إنَّ العلمَ إمَّا أنْ يكونَ سبباً للوجوبِ ، ولا يكونَ .

قلنا : نختارُ أنَّه ليسَ سبباً للوجوبِ ، ولكن نقولُ : إنَّهُ يكشفُ عن الوجوبِ ، وإذَا كانَ كاشفاً عن الوجوبِ : ظهرَ الفرقُ .

قوله : هذا لا يدلُّ على جوازِ الأمرِ بالجمعِ بين الضدَّين .

قلنا : بل يدلُّ ؛ لأنَّ علم الله تعالى بعدمِ إيمانِ زيدٍ يُنافي وجودُ إيمانِ زيدٍ ، فإذَا أمرهُ بإدخالِ الإيمانِ في الوجودِ حالَ حصولِ العلمِ بعدم الإيمانِ : فقد كلَّفَهُ بالجمعِ بينَ المتنافيينِ .

قولُهُ : هذَا الدَّليلُ يقتضِي أنْ تكونَ التكاليفُ كلُّها تكليفَ مَا لا يُطاقُ ، وذلكَ لَمْ يقلْ بهِ أحدٌ .

قلنا : الدلائلُ القطعيَّةُ العقليَّةُ ، لا تُدفعُ بأمثالِ هذهِ الدوافعِ .

أمَّا الآية فهي معارضةٌ بقولهِ تعالى : **﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾** [البقرة : ٢٨٦] ، ولأنكَّ قد علمتَ : أن القواطعَ العقليَّة لا تعارضُها الظواهرُ النقليَّةُ ، بل تعلمُ أنَّ تلكَ الظواهرَ مُؤوَّلةٌ ، ولا حاجةَ إلى تعيين تأويلهَا .

قوله : أنه عبث .

قلنا : إنْ عنيتَ بكونه عبثاً : خلوَّه عن مصلحة العبدِ فَلِمَ قلتَ : إنَّ هذَا محالٌ .

قوله : **المحالُ غيرُ متصوَّرٍ** .

قلنا : لَوْ لَمْ يكن متصوَّراً لامتنعَ الحكمُ عليهِ بالامتناعِ لما أنَّ التصديق موقوفٌ على التصورِ ؛ ولأنَّا نميِّز بينَ المفهوم من قولِنَا : الواحدُ نصفُ الاثنينِ ، والمفهومِ من قولنا : الوجودُ ، والعدمُ لا يجتمعانِ ؛ ولولا تصوُّرُ هذينِ المفهومينِ : لامتنعَ التمييزُ .

قوله : **لِمَ لا يجوز أمرُ الجمادِ ؟** .

قلنا : حاصلُ الأمرِ بالمحالِ عندنا هو: الإعلامُ بنزولِ العقابِ : وذلكَ لا يُتصوَّرُ إلا في حقِّ الفاهِم .

الدليل الثاني : أنَّ الله تعالى أخبرَ عن أقوامٍ معيَّنينَ : أنهم لا يؤمنونَ ؛ وذلكَ في قوله تعالى : ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ** ﴾ [البقرة : ٦] ، وقال تعالى : ﴿ **لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ** ﴾ [يس : ٧] .

إذا ثبتَ هذا فنقولُ : أولئكَ الأشخاصَ لو آمنُوا : لانقلبَ خبرُ الله تعالى الصدقُ كذباً ، والكذبُ على الله محالٌ إمَّا لأدائِهِ إلى الجهلِ ، أو إلى الحاجةِ على قول المعتزلة ، أولنفسه كما هو مذهبنا ؛ والمؤدّي إلى المحال محال : فصدور الإيمانِ عن أولئكَ الأشخاصِ محالٌ . وتمام هذا التقرير ما تقدَّم .

الدليلُ الثالثُ: أنَّ اللّهَ تعالى كلَّفَ أبا لهبٍ بالإيمانِ ، ومن الإيمانِ : تصديقِ الله تعالى في كلِّ ما أخبرَ عنهُ ، ومِمَّا أخبرَ عنهُ : أنَّه لا يؤمنُ : فقد صارَ مكلّفاً بأنْ يُؤمنَ بأنَّهُ لا يؤمنُ أبداً وهذا هو : التكليفُ بالجمعِ بينَ الضدّينِ .

الدليلُ الرابعُ : أنَّ صدورَ الفعلِ عن العبدِ يتوقّفُ على داعيةٍ يخلُقُها الله تعالى ومتى وُجدتْ تلكَ الداعيةُ : كانَ الفعلُ واجبَ الوقوعِ ، وإذَا كانَ

كذلكَ : كـانَ الجبرُ لازمـاً ، ومتى كانَ الجبـرُ لازماً : كـانتْ التكاليفُ بـأسرهـا تكليفَ ما لا يُطاقُ .

وإنَّما قلنا : إنَّ صدور الفعلِ من العبدِ يتوقّفُ على داعيةٍ يخلقُها اللهُ تعالى لأنَّ العبدَ لا يخلُوْ إمَّا أنْ يكون متمكِّناً من الفعلِ والتركِ ، أو لا يكونَ كذلكَ .

فإنْ كانَ الأوَّلَ : فإمَّا أنْ يكونَ ترجُّحُ الفاعليّةِ على التـاركيَّةِ مـوقوفـاً على مرجِّحٍ ، أو لا يكون .

فإنْ توقّف فذلكَ المرجِّحُ إنْ كانَ من فعلِ العبدِ : عادَ التقسيمُ فيهِ ، ولا يتسلسلُ ، بل لا بدَّ وأنْ ينتهيَ إلى داعيةٍ ليستْ من العبـدِ من الله تعالى : وهـو المقصود .

وإن لم يتـوّقفْ على مـرجِّحٍ : فقـد ترجّحتِ الفـاعليّة عـلى التـاركيّـة ، لا لمرجِّحٍ ؛ وهو محال ؛ لأنَّ ترجيحَ أحدِ طرفي الممكنِ على الآخرِ لو جازَ أنْ يكونَ لا لمرجِّحٍ : لجازَ في كلِّ العـالمِ أنْ يكونَ كـذلكَ : وحينئـذ لا يمكنُ الاستدلالُ بجوازِ العالمِ على وجودِ الصانعِ ؛ وهو محال .

فـإنْ قلتَ : لمَ لا يجوزُ أن يقـالَ : **القادرُ وحـده يكفِي في ترجيـحِ أحـدِ الطرفينِ على الآخرِ ؟.**

قلتُ : قولُ القائـلِ : **إنَّما تـرجَّحَ أحـدُ الطرفـينِ على الآخـرِ لأنَّ القادرَ رجَّحَهُ مغالطة** ؛ لأنَّا نقولُ : هل لقولك : القادرُ رجّحهُ ، مفهومٌ زائدٌ على كونِهِ قادراً ، وعلى وجودِ الأثرِ ، أو ليسَ لهُ مفهومٌ زائدٌ ؟!.

فإنْ كانَ لهُ مفهومٌ زائدٌ فحينئذٍ : يكونُ صدورُ أحـدِ مقدوري القـادرِ عنهُ دونَ الآخرِ موقوفاً على أمرٍ زائدٍ ، وذلكَ هو : القسمُ الأوَّلُ الّذي بيَّنَّا أنَّهُ يُفضي إمَّا إلى التسلسلِ ، أو إلى مرجِّحٍ يصدرُ من الله تعالى .

وإن لم يكنْ لـه مفهومٌ زائـدٌ : صـارَ معنى قـولِنـا : القـادرُ يـرجِّـحُ أحـدَ مقدوريهِ على الآخر من غيرِ مرجِّحٍ : إلى أنَّ القادرَ يستمـرُ كونُـهُ قادراً مـدَّةً من غيرِ هذا الأثرِ ، ثمَّ إنَّه وجدَ هذا الأثرُ بعد مدةٍ من غيرِ أنْ يحصـلَ لذلـكَ القادرِ قصدٌ إليهِ ، وميلٌ إلى تكوينِهِ : وذلك معلومُ الفسادِ بالضرورةِ .

ومنشأُ المغالطةِ في تلكَ اللفظةِ هـوَ : أنَّ قولَ القـائلِ : **القـادرُ يرجِّـحُ ، لكونِه قادراً** يُوهمُ أنَّ هـذا المقدور إنَّمـا ترجَّـحَ على المقـدورِ الآخرِ ؛ لأنَّ القـادرَ خصَّه بالترجيحِ .

وقولنا : خصَّهُ بالترجيحِ لا يُوهمُ أمراً زائـداً على محضِ القـادريَّةِ ؛ لأنَّـا إذَا أثبتنَا أمراً زائداً فقد أوقفنَا ترجُّحهُ على انضمامِ أمرٍ آخرَ إلى مجرَّدِ القـادريَّةِ : وحينئذٍ يرجعُ إلى القسمِ الأوَّلِ ؛ فثبتَ : أنَّ هذا الكلامَ مغالطةٌ محضةٌ .

وإنَّمـا قلنَّا : إنَّ عنـد حصولِ تلكَ الـداعيـة الَّتي يخلُقُهـا اللهُ تعـالَى يجبُ صدورُ الفعلِ فلأنَّهُ لو لم يجبْ : لكانَ إمَّا أنْ يمتنعَ ، أو يجوزَ .

فإنْ امتنعَ : كانت الداعيةُ مانعةً ، لا مرجِّحةً .

وإنْ جازَ : فمعَ تلكَ الـداعية يجـوزُ عدمُ الأثـرِ تارةً ، ووجـودُهُ أخرَى ؛ فترجُّحُ الوجودِ على العدمِ إمَّا أنْ يتوقَّفَ على أمر زائدٍ ، أو لا يتوقَّفَ .

فـإنْ توقَّفَ : لم تكن الـداعيةُ الأولى تمـامَ المرجِّـحِ ، وكنَّا قـد فرضنَـاهـا كذلكَ ، هذا خلف .

وأيضـاً : فـلأنَّ الكـلامَ في هـذه الضميمـة كـما فيـما قبلَهَـا ، ويلزمُ إمَّـا التسلسلُ ، أو الانتهاءُ إلى تـرجُّحِ الممكنِ من غـير مرجِّـحٍ ؛ وهما محـالانِ ، أو الوجوبُ : وهوَ المطلوبُ .

وإنما قلنَا : إنَّهُ لَمَّا تـوقّفَ فعلُ العبـدِ على داعيـةٍ يخلُقها اللهُ تعـالى : وكانَ ذلكَ الفعلُ واجبَ الوقوعِ عند تلك الداعيـة لَزِمَ الجبـرُ ؛ لأنَّ قبلَ خلقِهَـا كانَ الفعلُ ممتنعاً من العبدِ ، وبعد خلقِها يكونَ واجبـاً . وعلى كـلا التقديـرين : لا تثبتُ المُكنَةُ من الفعلِ والتركِ .

وإنَّما قلنَا : إنَّه لَمَّا كـانَ كذلـك : كانت التكـاليفُ بأسـرها تكليفَ مـا لا يُطاقُ ؛ لأنَّهُ لَمَّا لم يكن العبدُ متمَكِّناً من الفعلِ والتركِ الْبَتَّةَ : كانَ تكليفهُ تكليفاً لمنْ لم يكنْ متمكِّناً من الفعلِ والتركِ : وذلكَ هوَ المقصودُ .

الدليل الخامس : التكليفُ إمَّا أنْ يتوجَّهَ على المكلّف حالَ استواءِ الداعِي إلى الفعلِ والتركِ ، أو حالَ رجحان أحدِ الداعيينِ على الآخرِ .

فإنْ توجّهَ عليهِ حال الاستواءِ : كانَ ذلكَ تكليفـاً بما لا يُـطاقُ ؛ لأنَّ حالَ حصـولِ الاستواءِ يمتنـعُ حصولُ الـرجحانِ ، لأنَّ الاستـواءَ يُنـافِي الـرجحـانَ : فالجمعُ بينهما جمعٌ بينَ المتنافيينِ .

وإذَا امتنعَ الرجحانُ : كانَ التكليفُ بالرجحانِ تكليفاً بمـا لا يُطاقُ . وإنْ توجّهَ عليهِ حالَ عدم الاستواءِ فنقولُ : الراجـحُ يصيرُ واجبـاً ، والمرجـوحُ ممتنعاً على ما تقدم تقريره في الدليل الرابع .

والتكليفُ بالواجبِ محالٌ ، لأنَّ ما يجبُ وقـوعهُ استحـالَ أنْ يُسندَ وقـوعُهُ إلى شيءٍ آخـرَ ، وإذا استحالَ أنْ يُسنـدَ وقـوعُـهُ إلى غيـرهِ : استحـالَ أنْ يفعلهُ فاعلٌ ، فإذَا أمَر بفعلهِ : فقد أمِرَ بما لا قدرةَ لهُ عليهِ .

وأمَّا التكليفُ بالممتنعِ فلا شبهة في أنَّهُ تكليفٌ بما لا يُطاقُ .

الدليلُ السادسُ : أفعالُ العبـدِ مخلوقةٌ لله تعـالى وإذَا كانَ كـذلك : كـانَ التكليفُ تكليف ما لا يُطاقُ .

أمَّا أنَّ فعلَ العبدِ مخلوقٌ لله تعالى فلأنَّهُ لو كانَ مخلوقاً للعبدِ لكانَ معلوماً للعبدِ ، وليس معلوماً للعبدِ : فهوَ غيرُ مخلوقٍ لهُ . وتقريره في كتبنا الكلامية .

وَأمَّا أنَّه إذَا كانَ فعلُ العبدِ مخلوقاً لله تعالى كانَ التكليفُ تكليفاً بما لا يُطاقُ فلأنَّ العبدَ قبلَ أنْ خلقَ الله تعالى فيهِ الفعلَ استحالَ منهُ تحصيلُ الفعلِ ، وإذا خلقَ الله تعالى فيهِ الفعلَ : استحالَ منهُ الامتناعُ والدفعُ . ففي كلتا الحالتينِ لا قدرة لهُ لا على الفعلِ ، ولا على التركِ .

فإن قلتَ : هبْ أنَّه لا قدرةَ لهُ على الإيجادِ ، ولكن الله تعالى أجرى عادتَهُ بأنَّه إذَا اختارَ العبدُ وجودَ الفعلِ : فالله تعالى يخلقُهُ . وإنْ اختارَ عدمَ الفعلِ : فالله تعالى لا يخلقهُ وعلى هذا الوجه : يكون العبد مختاراً .

قلت : ذلكَ الاختيارُ إنْ كانَ منهُ لا من الله تعالى فالعبدُ موجِدٌ لذلكَ الاختيارِ . وإنْ لم يكنْ منه ، بل من الله تعالى : كانَ مضطرّاً في ذلكَ الاختيارِ : فيعود الكلام .

الدليل السابع : الأمر قد وُجِدَ قبلَ الفعلِ ، والقدرة غيرُ موجودةٍ قبل الفعلِ : فالأمرُ قد وُجِدَ لا عندَ القدرةِ : وذلكَ تكليفُ ما لا يُطاقُ .

أمَّا أنَّ الأمرَ قد وجدَ قبلَ الفعلِ : فلأن الكافرَ مكلَّفٌ بالإيمانِ .

وَأمَّا أنَّ القدرةَ غيرُ موجودةٍ قبلَ الفعلِ : فلأنَّ القدرةَ صفةٌ متعلِّقةٌ فلا بدَّ لَهَا من متعلَّقٍ ، والمتعلّقُ إمَّا الموجودُ ، وإمَّا المعدومُ ؛ ومحالٌ أنْ يكونَ المعدومُ متعلّقَ القدرةِ ؛ لأنَّ العدمَ نفيٌ محضٌ مستمرٌ ، والنفيَ المحض يستحيلُ أنْ يكونَ مقدوراً ، والمستمرُّ يمتنعُ أيضاً أنْ يكونَ مقدوراً : فالنفي المستمرُّ أولَى أنْ لا يكونَ مقدوراً .

وإذَا ثبتَ أنَّ متعلّقَ القدرةِ لا يمكن أنْ يكونَ عدماً محضاً : ثبتَ أنَّه لا بدَّ أنْ يكونَ موجوداً .

فلمّا ثبتَ أنَّ القـدرةَ لا بـدَّ لهـا من متعلَّقٍ ، وثبتَ أنَّ المتعلّقَ لا بـدَّ وأنْ يكونَ موجوداً : ثبتَ أنَّ القدرةَ لا تُوجدُ إلاَّ عندَ وجودِ الفعلِ .

الدليلُ الثامنُ : العبدُ لو قدرَ على الفعلِ : لقدر عليهِ إمَّا حالَ وجودِهِ ، أو قبـلَ وجودِهِ . والأوَّلُ محـالٌ ؛ وإلاَّ لزمَ إيجـادُ الموجـودِ ؛ وهو محـال . والثاني محال؛ لأنَّ القدرةَ في الـزمان المتقـدم إمَّـا أنْ يكـونَ لهـا أثـرٌ في الفعـلِ ، أو لا يكون : فإنْ كانَ لها أثرٌ في الفعلِ فنقول :

تأثيرُ القدرةِ في المقدورِ حاصلٌ في الزمان الأوّل ووجودُ المقدورِ غيرُ حاصلٍ في الزمان الأول : فتأثير القدرةِ في المقدورِ مغايرٌ لوجودِ المقدورِ .

والمؤثِّرِ إمَّا أنْ يُؤثِّرَ في ذلكَ المغايرِ حالَ وجودِهِ ، أو قبلَه .

فإنْ كانَ الأوَّلَ : لزمَ أنْ يكونَ موجداً للموجودِ : وهـو محال . وإن كـانَ الثاني : كانَ الكلامُ فيهِ كما تقدم : ولزمَ التسلسلُ .

وإنْ لم يكنْ لهـا أثرٌ في الـزمان المتقـدّم وثبتَ أيضاً أنَّـهُ ليسَ لَهَا في الـزمانِ المقارنِ لوجودِ الفعلِ أثرٌ استحالَ أنْ يكونَ لَهَا أثرٌ في الفعلِ الْبتَّة ، وإذَا لم يكنْ لَهَا أثرٌ الْبتَّة : استحالَ أنْ تكونَ للعبدِ قدرةٌ على الفعلِ الْبَتَّة .

واعلم : أنَّ هذينِ الوجهـينِ لا نرتضيهِـمَا ؛ لأنَّهما يشكِلانِ بقـدرةِ الباري جلّ جلالُه على الفعلِ .

الدليل التاسع : أنَّ الله تعالَى أمرَ بمعرفتِهِ في قوله : ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] فنقول : إمَّا أن يتوجّه الأمر على العارفِ بـالله تعالى أو عـلى غير العارفِ بـهِ . والأولُ محالٌ ؛ لأنَّـه يقتضِي تحصيلَ الحـاصلِ ، والجمـعَ بينَ

المثلين ؛ وهما محالان . والثاني محال ؛ لأنَّ غيرَ العارفِ باللهِ تعالى ما دامَ يكونُ غيرَ عارف باللهِ تعالى : استحالَ أن يكونَ عارفاً بأنَّ الله تعالى أمرَهُ بشيءٍ ؛ لأنَّ العلمَ بأنَّ الله تعالى أمره بشيءٍ مشروطٌ بالعلمِ بالله تعالى .

ومتى استحالَ أنْ يعرفَ أنَّ الله تعالى أمره بشيءٍ : كان توجيه الأمرِ عليه في هذهِ الحالةِ توجيهاً للأمرِ على من يستحيل أن يعلمَ ذلكَ الأمرَ ، وذلكَ عينُ تكليفِ ما لا يُطاقُ .

الدليل العاشر : أن الأمر بالنظرِ والفكرِ واقع في قوله تعالى : ﴿ قُلِ انْظُرُوا﴾ [يونس : ١٠١] وفي قوله تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ [الأعراف : ١٨٤] . وذلكَ أمرٌ بما لا يَطاقُ .

بيانه : أنَّ تحصيلَ التصوُّراتِ غيرُ مقدورٍ ؛ وإذَا لم تكنْ التصوُّراتُ مقدورةً ، لم تكنْ القضايا الضروريَّةُ مقدورةً ، وإذَا لم تكنْ القضايَا الضروريَّةُ مقدورةً : لم تكنْ القضايا النظريَّةُ مقدورةً ، وإذا لم تكنْ هذه الأشياءُ مقدورةً : لم يكنْ الفكر والنظر مقدوراً .

وإنَّما قلنَا : إنَّ التصوُّراتِ غيرُ مقدورةٍ لأنَّ القادرَ إذَا أراد تحصيلَهَا : فإمَّا أن يحصِّلها حالَ ما تكونُ التصوُّراتُ خاطرةً ببالِهِ ، أو حالَ ما لا تكونُ تلكَ التصوُّراتُ خاطرةً ببالهِ .

فإنْ كانتْ خاطرةً ببالهِ : فتلكَ التصوُّراتُ حاصلة ، فتحصيلُها يكونُ تحصيلاً للحاصلِ ؛ وهو محال . وإن كانتْ غيرَ خاطرةٍ ببالهِ : كانَ الذهنُ غافلاً عنهُ ، ومتى كانَ الذهنُ غافلاً عنه : استحالَ من القادرِ أنْ يحاولَ تحصيلهُ ؛ والعلم بذلكَ ضروريٌّ .

فإنْ قلت : لِمَ لا يجوزُ أنْ يقال : إنَّها متصوَّرةٌ من وجهٍ دون وجهٍ ؛ فلا جرم يمكنُهُ أنْ يحصِّل كمالَهَا .

قلت : لَمّا كانتْ متصوَّرةً من وجه دون وجهٍ فالوجه المتصوَّرُ مغايرٌ لِمَا ليس بمتصوَّرٍ ؛ فهما أمران : أحدُهما : متصوَّرٌ بتمامِهِ ، والآخرُ غيرُ متصوَّرٍ بتمامه : وحينئذ يعود الكلامُ المقدّم .

وإنما قلنَا : إنَّ التصوُّراتِ إذا لم تكنْ مقدورةً : كانتْ القضايا البديهيَّةُ غير مقدورةٍ ؛ لأنَّ تلك التصوُّرات : إمَّا أنْ تكون بحيثُ يلزمُ من مجرَّدِ حضورِهَا في الذهن حكمُ الذهنِ بنسبةِ بعضِها إلى بعضٍ بالنفي ، أو بالإثباتِ ، أو لا يلزمُ .

فإنْ لم يلزمْ : لم تكنْ تلك القضايا علوماً يقينيّة ، بل تكونُ اعتقاداتٍ تقليديّةً .

وإنْ لزِم فنقول : حصولُ تلك التصوُّراتِ ليس باختيارِهِ وعند حصولِهَا ، فترتُّبُ تلك التصديقاتِ عليها ليس باختيارِهِ : فإذنْ حصولُ تلك القضايا البديهيَّةِ ليس باختيارِهِ ، وذلك هو المطلوب .

وإنَّما قلنا : إنَّ القضايا البديهيّة إذا لم تكنْ باختيارِهِ : لم تكن القضايا النظريَّةُ باختيارِهِ ، وذلك لأنَّ لزوم هذهِ النظريَّاتِ عن تلك الضروريّاتِ ، إمَّا أنْ يكون واجباً ، أو لا يكون .

فإنْ لم يكنْ واجباً : لم يكنْ ذلك استدلالاً يقينياً ؛ لأنَّا إذا استدلَلْنَا بدليلٍ مركبٍ من مقدِّماتٍ ، ولم يكنْ المطلوبُ واجب اللُّزومِ عن تلكَ المقدِّماتِ : كانَ اعتقادُ وجودِ ذلك المطلوبِ في هذهِ الحالةِ اعتقاداً تقليدياً ، لا يقينياً .

وإذا كان ذلكَ واجباً فنقول : قبل حصولِ تلكَ المقدِّماتِ البديهيَّةِ امتنعَ

حصولُ هذهِ القضايا الاستدلاليَّةِ ، وعندَ حصولِ تلكَ البديهيّاتِ يجبُ حصولُ هذه الاستدلاليَّاتِ ، فإذنْ : هذهِ الاستدلاليَّاتُ في جانبي النفي والإثباتِ لا تكونُ باختيارِ المكلّفِ .

وإذا ثبتَ هذا : ثبتَ أنَّ التكليفَ بها تكليفٌ بما ليسَ في الوسعِ . فهذا مجموعُ الوجوهِ المذكورةِ في هذهِ المسألةِ . وبالله التوفيقُ .

المسألةُ الثانيةُ : قال أكثرُ أصحابِنَا ، وأكثرُ المعتزلةِ : الأمرُ بفروعِ الشرائعِ لا يتوقّفُ على حصولِ الإيمانِ .

وقالَ جمهورُ أصحابِ أبي حنيفةَ رحمة الله عليهِ : يتوقّف عليهِ ؛ وهو قولُ الشيخِ أبي حامدٍ الاسفراييني من فقهائِنا .

ومن الناسِ من قالَ : تتناولهُم النواهِي دونَ الأوامرِ فإنَّه يصحُّ انتهاؤهُم عن المنهيَّاتِ ، ولا يصحُّ إقدامُهم على المأموراتِ .

واعلم : أنَّه لا أثرَ لهذَا الاختلافِ في الأحكامِ المتعلِّقةِ بالدنيَا ؛ لأنَّه ما دامَ الكافرُ كافراً : يمتنعُ منهُ الإقدامُ على الصلاةِ ؛ وإذا أسلم : لم يجبْ عليه القضاءُ .

وإنَّما تأثيرُ هذا الاختلافِ في أحكامِ الآخرة ؛ فإنَّ الكافرَ إذا ماتَ على كفرهِ ، فلا شكَّ أنَّه يعاقب على كفرهِ ، وهل يعاقبُ مع ذلكَ على تركِهِ الصلاةَ والزكاةَ وغيرهُمَا ، أم لا ؟ .

ولا معنى لقولنا : إنَّهم مأمورونَ بهذهِ العباداتِ ، إلَّا أنَّهم كما يعاقَبونَ على تركِ الإيمانِ ، يعاقَبونَ أيضاً بعقابٍ زائدٍ على تركِ هذهِ العباداتِ . ومنْ أنكرَ ذلكَ قالَ : إنَّهم لا يعاقبونَ إلَّا على تركِ الإيمانِ . وهذه دقيقة لا بدَّ من معرفتِهَا .

لَنَا وجوهٌ :

الأوَّلُ : أنَّ المقتضي لـوجوبِ هـذهِ العباداتِ قـائمٌ ، والـوصفُ المـوجـودُ وهوَ : الكفرُ لا يصلح مانعاً : فوجبَ القولُ بالوجوبِ . إنَّما قلنـا : إنَّ المقتضي موجودٌ ، لقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَـا النَّاسُ اعْبُـدُوا رَبَّكُمْ﴾[البقرة : ٢١] ، وقوله تعالى : ﴿ وَلله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَـطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْـلاً ﴾ [آل عمران : ٩٧] .

ولا شكَّ في أنَّ هذه النصوصَ عامةٌ في حقِّ الكلِّ .

وإنَّما قلنا : إنَّ الكفـرَ لا يصلحُ أنْ يكونَ مـانعاً ؛ لأنَّ الكـافرَ متمكِّنٌ من الإتيـانِ بالإيمـانِ أولاً ، حتى يصيرَ متمكِّنـاً من الإتيانِ بـالصلاةِ والـزكاةِ ، بنـاءً عليه . وبهذا الـطريقِ : قلنا : الـدهريُّ مكلَّفٌ بتصـديقِ الرسـولِ ، والمحدِثُ مأمورٌ بالصلاةِ .

فثبتَ : أنَّ المقتضيَ قـائمٌ ، والمعـارضَ غـيرُ مـانـعٍ : فـوجبَ القـولُ بالوجوبِ .

الـدليلُ الثـاني : قولـهُ تعالَى : ﴿ مَـا سَلَكَكُمْ فِي سَقَـرَ قَـالُـوا لَمْ نَـكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ [المـدثر : ٤٢ ـ ٤٣] ، وهـذا يـدلُّ عـلى أنَّهم يعـاقَبـونَ عـلى تـركِ الصلاةِ .

فإنْ قيلَ : هذه حكايةُ قولِ الكُفّارِ فلا يكونُ حجّةً ؛ فإنْ قلتَ : لو كانَ ذلك باطلاً لبيّنَهُ الله تعالى .

قلتُ : لا نسلِّم وجـوبَ ذلـكَ فـإنَّـه تعـالى حكى عنهم : أنَّهم قـالـوا : ﴿ وَالله رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ ﴾ [الأنعام : ٢٣] ، ﴿ مَـا كُنَّا نَعْمَـلُ مِنْ سُوْءٍ ﴾ [النحـل : ٢٨] ، ﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ الله جَمِيْعَـاً فَيَحْلِفُـوْنَ لَـهُ كَـمَا يَحْلِفُـوْنَ لَكُمْ ﴾

[المجادلة : ١٨] ، ثمَّ إنَّه تعالى ما كَذَّبهم في هذه المواضعِ ، فعلمنا : أنَّ تكذيبهم غيرُ واجبٍ .

سلمنا أنّه حجّةٌ ؛ لكنْ لِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : العذابُ على مجرَّدِ التكذيبِ ، لقوله تعالى : ﴿ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّيْنِ ﴾ [المدثر : ٤٦] .

والدليل عليه : أنَّ التكذيبَ سببٌ مستقلٌّ باقتضاءِ دخولِ النارِ ، وإذَا وجدَ السببُ المستقلُّ باقتضاءِ الحكمِ : لم يجزْ إحالتُهُ على غيرِهِ .

سلَّمنا أنَّ التعذيبَ واقعٌ على جميع الأمور المذكورة ، لكنَّ قَوله : ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ [المدثر : ٤٣] معناه : لَمْ نَكُ من المؤمنين ؛ لأنَّ اللفظَ محتملٌ ، والدليلُ دلَّ عليهِ .

أما أنَّ اللفظَ محتملٌ فَلِمَا رويَ في الحديثِ : « نُهِيْتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ » ، ويقالُ : قالَ أهلُ الصلاةِ ؛ والمرادُ منه : المسلمون .

وأمَّا أنَّ الدليلَ دلَّ عليهِ فلأنَّ أهلَ الكتابِ داخلونَ في هذهِ الجملةِ مع أنَّهم كانوا يصلُّون ، ويتصدَّقونَ ، ويؤمنونَ بالغيبِ ، ولو كانَ المرادُ : من لَمْ يأتِ بالصلاةِ والزكاةِ : لكانوا كاذبينَ فيهِ : فعلمنا أنَّ المرادَ أنَّهم ما كانوا من أهلِ الصلاةِ والزكاةِ .

سلمنا أنَّ التعذيب على تركِ الصلاةِ ، لكنَّ قولَهُ : ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ [المدثر : ٤٣] يجوزُ أنْ يكونَ إخباراً عن قومٍ ارتدُّوا بعدَ إسلامهم مع أنَّهم ما صلّوا حالَ إسلامهم لأنَّهُ واقعةُ حالٍ ، فيكفي في صدقهِ صورةٌ واحدةٌ .

سلّمنا عمومَهُ في حقِّ الكفّارِ ، ولكنَّ الوعيدَ ترتَّبَ على فعلِ الكلِّ فَلِمَ قلتَ : إنَّهُ حاصلٌ على كلِّ واحدٍ من تلكَ الأمورِ ؟ .

والجوابُ : أنَّ الله تعالى لَمّا حكَى عن الكفّارِ تعليلَهُمْ دخولَ النارِ بتركِ الصلاةِ : وجبَ أنْ يكونَ ذلكَ صدقاً ؛ لأنَّه لو كانَ كذباً مع أنَّه تعالى ما بيَّنَ كذبهم فيها : لم يكنْ في روايتِها فائدةٌ، وكلامُ الله تعالى متى أمكنَ حملَهُ على ما هوَ أكثرُ فائدةً ؛ وجبَ ذلكَ .

وأمَّا المواضعُ الّتي كَذبُوا فيها مع أنَّ الله تعالى ما بيَّنَ كذبَهم فيها : فذاكَ لاستقلالِ العقلِ بمعرفةِ كذبِهم فيهَا : فتكونُ الفائدةُ من ذكرِ تلكَ الأشياءِ بيانَ نهايةِ مكابرتِهم وعنادِهم في الدنيا والآخرةِ .

وأمَّا ها هنا فلَمّا لم يكنْ العقلُ مستقلاً بمعرفةِ كذبِهم ، واللّهُ تعالى لم يُبيِّنْ لنا ذلكَ فلو كانوا كاذبين فيه : لم يحصلْ منهُ غرضٌ أصلاً : فتكونُ الآيةُ عريَّةً عن الفائدةِ .

قولُهُ : العلّةُ هي التكذيبُ بيومِ الدينِ .

قلنَا : لو كانَ كذلكَ : لكانَ سائرُ القيودِ عديمَ الأثرِ في اقتضاءِ هذا الحكم ، وذلكَ باطلٌ ؛ لأنَّ الله تعالى رتَّبَ الحكمَ عليها أولاً في قوله تعالى : ﴿ **قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ** ﴾ [المدثر : ٤٣ - ٤٤] .

قولُهُ : لمّا وُجدَ السببُ المستقلُّ : لم يجزْ إحالةُ الحكمِ على غيرِهِ .

قلنا : لعلَّ الحصولَ في الموضعِ المعيَّنِ من الجحيمِ ما كانَ لمجردِ التكذيبِ ، بل لمجموعِ هذهِ الأمورِ ، وإنْ كانَ مجرَّدُ التكذيبِ سبباً لدخولِ مطلقِ الجحيمِ .

قوله : المرادُ من قولهِ : ﴿ **لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ** ﴾ أي : لم نكُ من المؤمنينَ .

قلنا : هذَا التأويلُ لا يتأتى في قوله : ﴿ **وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ** ﴾ .

قوله : أهلُ الكتابِ صلُّوا ، وأطعَمُوا .

قلنا : الصلاةُ في عرف الشرع عبارة : عن الأفعالِ المخصوصةِ الّتي في شرعنا ، لا التي في شرعِ غيرِنَا .

قوله : جازَ أن يكونَ المرادُ منه قوماً ارتدُّوا بعدَ إسلامهم .

قلنا : إنَّ قوله سبحانه وتعالى : ﴿ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ ﴾ هو : جوابُ المجرمينَ المذكورينَ في قوله : ﴿ يَتَسَاءَلُوْنَ عَنِ المجرمِينَ ﴾ [المدثر : ٤٠ ـ ٤١] وذلكَ عامٌّ في حقِّ الكلِّ .

الدليلُ الثالثُ : قولهُ تعالَى : ﴿ وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مع اللهِ إِلَهاً آخَرَ ﴾ [الفرقان : ٦٨] إلى قوله : ﴿ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [الفرقان : ٦٩] ، وكذلك قوله : ﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى * وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴾ [القيامة : ٣١ ـ ٣٢] : ذمّهم على تركِ الكلِّ .

وكذلك قولُهُ تعالى : ﴿ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِيْنَ * الَّذِيْنَ لَا يُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ ﴾ [فصلت : ٦ ـ ٧] .

الدليلُ الرابع : الكافرُ يتناولُهُ النهيُ : فوجب أنْ يتناوَله الأمر . وإنَّما قلنا : إنه يتناولُهُ النهيُّ ؛ لأنَّه يُحَدُّ على الزِّنا .

وإنَّما قلنَا : إنَّه إذا تناولَهُ النهيُ وجبَ أنْ يتناوَلهُ الأمرُ ؛ لأنَّه إنَّما يتناوله النهيُ : ليكونَ متمكِّناً من الاحترازِ عن المفسدةِ الحاصلةِ بسببِ الإقدامِ على المنهيِّ عنه : فوجبَ أنْ يتناولَهُ الأمرُ ؛ ليكونَ متمكِّناً من استيفاءِ المصلحةِ الحاصلةِ بسببِ الإقدامِ على المأمورِ بهِ .

فإنْ قيلَ : لا نُسلِّم أنَّه يتناولُهُ النهيُ ، وأمَّا الحدُّ : فذاك لأنَّهُ التزمَ أحكامَنَا .

سلّمنا ؛ لكنَّ الفرقَ بينَ الأمرِ والنهي هو : أنَّه مع كفره يمكنهُ الانتهاءُ عن المنهيّاتِ ، ولا يمكنهُ مع كفره الإتيانُ بالمأموراتِ .

والجوابُ عن الأوّل : أنَّ من أحكامِ شرعِنَا أنْ لا يُحدَّ أحدٌ بالفعلِ المباحِ .

وعن الثاني : أنَّ قولكم : الكافرُ المكلّفُ يمكنُهُ الانتهاء عن المنهيّاتِ إن عنيتم به : أنَّه يتمكّنُ من تركِهَا من غيرِ اعتبارِ النيّةِ فهو أيضاً متمكّنٌ من فعلِ المأموراتِ من غير اعتبارِ النيّة .

وإن عنيتم به : أنَّه متمكّنٌ من الانتهاءِ عن المنهيَّاتِ لغرضِ امتثالِ قول الشارعِ : فمعلومٌ أنَّ ذلكَ حالَ عدمِ الإيمانِ متعذّرٌ .

فالحاصل : أنَّ المأمورَ والمنهيَّ استويا في أنَّ الإتيانَ بهما من حيثُ الصورةُ لا يتوقّفُ على الإيمانِ ، والإتيانُ بهما لغرض امتثالِ حكمِ الشارعِ يتوقّفُ في كليهِمَا على الإيمانِ : فبطل الفرقُ الّذي ذكروه .

واحتج المخالفُ بأمرين :

أحدُهما : أنّه لو وجبت الصلاةُ على الكافرِ لوجبتْ عليه إمَّا حالَ الكفرِ ، أو بعدَهُ .

والأوَّلُ باطلٌ ؛ لأنَّ الإتيانَ بالصلاةِ في حالِ الكفرِ ممتنعٌ ، والممتنعُ لا يكون مأموراً به .

والثاني باطلٌ ؛ لإجماعِنَا على أنَّ الكافرَ إذَا أسلمَ فإنَّه لا يُؤمرُ بقضاءِ ما فاتَهُ من الصلاةِ في زمانِ الكفرِ .

وثانيهما : لو وجبتْ هذهِ العباداتُ على الكافرِ لوجبَ عليهِ قضاؤُها : كما

في حقِّ المسلمِ ؛ والجامعُ تداركُ المصلحةِ المتعلِّقةِ بتلك العباداتِ . وَلَمَّا لم يكنْ الأمرُ كذلكَ : علمنا أنَّها غيرُ واجبةٍ عليهِ .

والجواب عن الأول : أنَّا بيَّنَّا أنَّه لا تظهرُ فائدةُ هذا الخلافِ في الأحكامِ الدنيويّةِ وإنَّما تظهرُ فائدتُهُ في الأحكام الأخرويَّةِ وهي : أنَّهُ هل يزدادُ عقابُ الكافرِ بسببِ تركهِ لهذهِ العباداتِ ؟. وما ذكرتموه من الدلالةِ لا يتناولُ هذا المعنَى .

وعن الثاني : أنَّه ينتقضُ بالجمعةِ .

ثم الفرقُ : أنَّ إيجابَ القضاءِ على من أسلمَ بعدَ كفرهِ ينفرُّهُ عن الإسلامِ ؛ لامتدادِ أيّامِ الكفرِ بخلافِ المسلم . والله أعلم .

المسألةُ الثالثةُ : في أنَّ الإتيانَ بالمأمورِ به هل يقتضِي الإجزاءَ ؟. قبل الخوضِ في المسألة لابدَّ من تفسيرِ **الإجزاءِ** ؛ وقد ذكروا فيهِ تفسيرين :

أحدهما : وهو الأصحُّ : أن المرادَ من كونهِ مجزياً هو : أنَّ الإتيانَ بهِ كافٍ في سقوطِ الأمرِ .

وإنَّما يكونُ كافياً : إذَا كانَ مستجمعاً لجميعِ الأمورِ المعتبرةِ فيهِ ، من حيث وقعَ الأمرُ بهِ .

وثانيهما : أنَّ المرادَ من **الإجزاءِ** : سقوطُ القضاءِ . وهذا باطلٌ ؛ لأنَّهُ لو أتَى بالفعلِ عند اختلال بعض شرائطه ثمَّ ماتَ : لمْ يكن مجزئاً مع سقوطِ القضاءِ . ولأنَّ القضاءَ إنَّما يجبُ بأمرٍ متجدِّدٍ على ما سيأتي .

ولأنا نعلِّلُ وجوبَ القضاءِ : بأنَّ الفعلَ الأوَّلَ ما كانَ مجزئاً ، والعلّةُ معايرةٌ للمعلولِ إذا عرفتَ هذا فنقولُ : فعلُ المأمورِ بهِ يقتضِي **الإجزاءَ** : خلافاً لأبي هاشم وأتباعِهِ .

لَنَا وجوهٌ :

الأول : أنَّه أتَى بما أُمِر بهِ : فوجبَ أن يخرجَ عن العهدةِ .

إنَّما قلنا : إنَّـه أتَى بما أُمِـرَ بهِ ؛ لأنَّ المسـأَلةَ مفـروضةٌ فيـها إذَا كانَ الأمـرُ كذلكَ .

وإنَّما قلنا : إنَّه يلزمُ أن يخرجَ عن العهـدةِ ؛ لأنَّه لـو بقيَ الأمرُ بعـدَ ذلك لبقيَ : إمَّا متناولاً لذلكَ المأتيِّ بهِ ، أو لغيرهِ .

والأول باطلٌ ؛ لأنَّ الحاصلَ لا يمكنُ تحصيلُهُ .

والثاني باطلٌ ؛ لأنَّه يلزمُ أنْ يكونَ الأمرُ قـد كانَ متنـاولاً لغيرِ ذلـكَ الَّذِي وقع مأتيًّا بهِ ، ولو كانَ كذلكَ : لما كانَ المأتيُّ بهِ تمامَ متعلّقِ الأمرِ ، وقد فرضنـاه كذلك ، هذا خلف .

الثاني : أنَّهُ لا يخلو إمَّـا أنَّهُ يجبُ عليـهِ فعلُهُ ثانيـاً وثالثـاً ، أو ينقضِي عن عهدتِهِ بما ينطلقُ عليهِ الاسمُ .

والأول باطلٌ ؛ لِمَا بيَّنَّا : أنَّ الأمرَ لا يُفيدُ التكرارَ .

والثاني هو المطلوبُ ؛ لأنَّه لا معنَى للإجزاءِ إلَّا كونه كافياً في الخروجِ عن عهدةِ الأمرِ .

الثـالـث : أنَّه لـو لم يقتضِ الإجزاءِ لكـانَ يجوزُ أنْ يقـولَ السيِّد لعبـدهِ : إفْعَلْ ، وإذَا فعلت لا يُجزيءُ عنك ولو قالَ ذلكَ : لعُدَّ متناقضاً .

احتجَّ المخالفُ بوجوهٍ :

أحدُها : أنَّ النهيَ لا يدلُّ على الفسادِ بمجرَّدِهِ : فـالأمر وجبَ أنْ لا يـدلَّ على الإجزاءِ بمجرَّدِهِ .

وثانيها : أنَّ كثيراً من العباداتِ يجبُ على الشارعِ فيها إتمامُهَا ، والمضيُّ فيهَا ، ولا تجزيهِ عن المأمورِ بهِ : كالحجّة الفاسدةِ ، والصومِ الّذي جامعَ فيهِ .

وثالثها : أنَّ الأمرَ بالشيءِ لا يُفيدُ إلاَّ كونه مأموراً بهِ فأمَّا أنَّ الإتيانَ يكونُ سبباً لسقوطِ التكليفِ : فذلكَ لا يدلُّ عليهِ مجرَّدُ الأمرِ .

والجوابُ عن الأوَّل : أنَّا إنْ سلّمنَا أنَّ النهيَ لا يدلُّ على الفسادِ ، لكنَّ الفرقَ بينَهُ وبينَ الأمرِ أن نقولَ : النهيُ يدلُّ على أنَّه منعهُ من فعلهِ ، وذلكَ لا ينافي أنْ نقولَ : إنَّكَ لو أتيتَ بهِ لجعله اللهُ سبباً لحكمٍ آخرَ .

أمَّا الأمر فلا دلالةَ فيهِ إلاَّ على اقتضاءِ المأمورِ بهِ مرّةً واحدةً ، فإذا أتَى بهِ : فقد أتَى بتمامِ المقتضى : فوجب أنْ لا يبقَى الأمرُ بعد ذلكَ مقتضياً لشيءٍ آخرَ .

وعن الثاني : أنَّ تلكَ الأفعالَ مجزئةٌ بالنسبةِ إلى الأمرِ الواردِ بإتمامِهَا ، وغير مجزئةٍ بالنسبة إلى الأمرِ الأوَّلِ ، لأنَّ الأمرَ الأوَّلَ اقتضى إيقاعَ المأمورِ بهِ ، لا على هذا الوجهِ الّذي وقعَ ، بل على وجهٍ آخرَ ، وذلكَ الوجهُ بعدُ لمْ يُوجَدْ .

وعن الثالث : أنَّ الإتيانَ بتمامِ المأمورِ بهِ يُوجبُ أنْ لا يبقَى الأمرُ مقتضياً بعد ذلك وذلكَ هو المراد **بالإجزاءِ** . والله أعلم .

المسألةُ الرابعةُ : الإخلالُ بالمأمورِ بهِ ، هلْ يُوجبُ فعلَ القضاءِ ، أم لا ؟ .

هذه المسألة لها صورتانِ :

الصورة الأولى : الأمرُ المقيَّد كما إذَا قال : **إفْعَلْ في هذا الوقتِ** فلم يفعل حتى مضى ذلك الوقتُ : فالأمر الأوَّلُ ، هل يقتضِي إيقاعَ ذلكَ الفعلِ فيما بعدَ ذلكَ الوقتِ ؟. الحقُّ : لا ؛ لوجهين :

الأوَّل : أنَّ قولَ القائل لغيره : **إفْعَلْ هذا الفعلَ يومَ الجمعةِ** ، لا يتناولُ

ما عدا يومَ الجمعةِ ، ومـا لا يتناولـهُ الأمرُ وجبَ أنْ لا يـدلَّ عليهِ بـإثباتٍ ، ولا بنفيٍ بل لو كانَ قولهُ : **إفْعَلْ هذا الفعلَ يومَ الجمعـةِ** موضوعاً في اللُّغةِ لطلبِ الفعلِ في يوم الجمعة وإلَّا ففيها بعدَها فهـا هنا ، إذَا تـركَه يـومَ الجمعةِ : لـزمه الفعلُ فيها بعدهُ ، ولكن على هذا التقدير : يكونُ الدالُّ على لـزومِ الفعلِ فيـما بعـدَ يومِ الجمعـةِ ، ليسَ مجرَّدُ طلبِ الفعـل يـومَ الجمعـةِ ، بـلْ كـونُ الصيغـة موضوعةً لطلبِ يومِ الجمعة وسائرِ الأيام .

ولا نزاعَ في هذه الصورة وإنَّما النزاعُ في أنَّ مجرَّدَ طلبِ الفعلِ يومَ الجمعـةِ لا يقتضِي إيقاعَهُ بعدَ ذلك .

الثـاني : أنَّ أوامرَ الشـرعِ تارةً لم تستعقبْ وجـوبَ القضاءِ كـما في صـلاةِ الجمعةِ ، وتارة استعقبته ، ووجودُ الدليلِ مع عدَمِ المـدلولِ خـلافُ الأصلِ : فـوجبَ أنْ يقالَ : إنَّ إيجـابَ الشيءِ لا إشعـارَ لـه بـوجـوبِ القضـاءِ ، وعـدمِ وجوبِهِ .

فـإنْ قلتَ : إنَّكَ لَمَّـا جعلتَهُ غـيرَ موجبٍ للقضـاءِ فحيثُ وجبَ القضاءُ : لزمكَ خلافُ الظاهرِ !! .

قلتُ : عـدمُ إيجابِ القضـاءِ غيرُ ، وإيجـابُ عدمِ القضـاء غـير ومخـالفـةُ الظاهرِ ، إنَّما تلزم من الثاني ، وأنَا لا أقولُ بِهِ . أما على التقديرِ الأوَّل فغايتـه : أنَّه دلَّ دليلٌ منفصلٌ على أمرٍ لم يتعرَّضْ لهُ الظاهرُ بنفي ، ولا إثباتٍ ؛ وذلـكَ لا يقتضي خلافَ الظاهرِ .

الصـورةُ الثانيـة : الأمـرُ المطلَقُ وهـوَ أنْ يقولَ : **إفْعَـلْ** ، ولا يُقيِّدُهُ بـزمانٍ معيّنٍ ، فإذَا لم يفعلْ المكلّفُ ذلكَ في أوّلِ أوقاتِ الإمكانِ ، فهـلْ يجبُ فعلُهُ فيما بعدَهُ ، أو يحتاجُ إلى دليلٍ ؟ .

أمَّا نفاةُ الفورِ فإنَّهم يقولونَ : الأمرُ يقتضِي الفعلَ مطلقاً ، فـلا يخرجُ عن

العهدةِ إلّا بفعلِهِ . وأمَّا مثبتوه فمنهم من قالَ : إنَّهُ يقتضِي الفعلَ بعد ذلكَ وهو قولُ أبي بكر الرازيِّ . ومنهم من قالَ : لا يقتضيهِ ، بلْ لا بدَّ في ذلكَ من دليلٍ زائدٍ .

ومنشأُ الخلافِ أنَّ قولَ القائلِ لغيرِهِ : إفْعَلْ كذا هلْ معناهُ : إفْعَلْ في الزمانِ الثاني ، فإنْ عصيتَ ففي الثالثِ ، فإنْ عصيتَ ففي الرابعِ على هذا أبداً ؛ أو معناه : افعَلْ في الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث ، والرابع ؟ . فإنْ قلنَا بالأول : اقتضى الأمرُ الفعلَ في سائرِ الأزمانِ . وإن قلنا بالثاني : لم يقتضِهِ ، فصارت هذه المسألَةُ لغويّةً .

واحتجَّ من قالَ : إنَّه لا بدَّ من دليلٍ منفصلٍ بأنَّ قولَهُ : إفْعَلْ قائمٌ مقامَ قوله : إفْعَلْ في الزمانِ الثاني .

وقد بيَّنّا : أنَّه إذَا قيلَ لهُ ذلكَ ، وتركَ الفعلَ في الزمانِ الثاني ؛ لم يكنْ ذلكَ القولُ سبباً لوجوبِ الفعلِ في الزمانِ الثالثِ ؛ فكذا ها هنا : ضرورةَ أنَّه لا تفاوت بين اللفظتينِ .

واحتجَّ أبو بكر الرازيُّ على قولِهِ : بأنَّ لفظَ إفْعَلْ يقتضِي كونَ المأمورِ فاعلاً على الإطلاق وهذا يوجبُ بقاءَ الأمر ما لم يَصِرْ المأمورُ فاعلاً .

وأيضاً الأمرُ اقتضى وجوبَ المأمورِ بهِ ، ووجوبُهُ يقتضِي كونَهُ على الفورِ ، وإذا أمكنَ الجمعُ بينَ موجبيهمَا : لم يكنْ لنا إبطالُ أحدِهمَا ، وقد أمكنَ الجمعُ بينهما : بأنْ نُوجبَ فعلَ المأمورِ بهِ في أوّلِ أوقاتِ الإمكانِ ، لئلا ينتقضَ وجوبُهُ ، فإنْ لم يفعلْهُ : أوجبناهُ في الثانِ ؛ لأنَّ مقتضَى الأمرِ وهوَ كونُ المأمورِ فاعلاً لم يحصلْ بعدُ . والله أعلم .

المسألَةُ الخامسةُ : في أنَّ الأمرَ بالشيءِ لا يكونُ أمراً بهِ .

الحقُّ : أنَّ الله تعالَى إذَا قالَ لـزيدٍ : **أوجِبْ على عمرو كـذا** ، فلو قالَ لعمـروٍ : **وكلُّ مـا أوجبَ عليكَ زيـدٌ فهو واجبٌ عليـكَ** : كـانَ الأمـرُ بـالأمـرِ بالشيءِ : أمراً بالشيءِ ، في هذهِ الصورةِ ، ولكنَّهُ بـالحقيقة إنَّما جاءَ من قـوله : **كلّ ما أوجبَ فلانٌ عليكَ فهوَ واجب عليكَ** .

أما لو لم يقل ذلك : لم يجبْ كما في قوله عليه الصلاة والسلامُ : «مُـرُوْهُمْ بِـالصَّلاَةِ وَهُمْ أَبْنَـاءُ سَبْعٍ » فـإنَّ ذلـكَ لا يقتضي الـوجـوبَ عـلى الصبيِّ . والله أعلم .

المسألةُ السادسةُ : الأمرُ بالماهيّةِ لا يقتضِي الأمرَ بشيءٌ من جزئيّاتهَا .

كقوله : **بِعْ هذَا الثوب** ، لا يكونُ هذا أمراً ببيعهِ بالغَبْنِ الفـاحشِ ، ولا بالثمنِ المساوي ؛ لأنَّ هـذين النوعـينِ يشتركـانِ في مسمّى البيعِ ، ويتميّـز كلُّ واحـدٍ منهـما عن صـاحبـه ؛ بخصـوصِ كـونـهِ واقعـاً بثمن المثـلِ ، وبـالغبن الفاحش ، وما به الاشتراكُ ، غيرَما بِهِ الامتيازُ ، وغير مستلزمٍ لهُ .

فالأمر بالبيعِ الّـذِي هو جهـةُ الاشتراكِ ، لا يكـونُ أمراً بمـا به يمتـازُ كلُّ واحدٍ من النوعينِ عن الآخرِ : لا بالذاتِ ، ولا بالاستلزام .

وإذا كان كذلك : فالأمرُ بالجنسِ لا يكون الْبَتّةَ أمـراً بشيءٍ من أنواعِـهِ . بل ، إذا دلّتْ القرينةُ على الرِّضا ببعضِ الأنواعِ : حمل اللّفظُ عليهِ .

ولذلكَ قلنَا : **الوكيـلُ بالبيـعِ المطلَقِ ، لا يملكُ البيـعَ بغَبْنٍ فاحشٍ** وإنْ كـانَ يملكَ البيعَ بثمنِ المثـلِ ؛ لقيامِ القـرينةِ الـدالّةِ عـلى الـرِّضَـا بـهِ ، بسببِ العرفِ . وهذه قاعدةٌ شرعيَّة برهانيَّـةٌ ، ينحلُّ بهـا كثيرٌ من القـواعدِ الفقهيّـة إن شاءَ الله . والله أعلم .

النظر الرابع في المأمور وفيه مسائل :

المسألة الأُولى : قالَ أصحابُنا : المعدوم يجوزُ أنْ يكونَ مـأموراً ، لا بمعنَى أنَّه حال عدمه يكونُ مأموراً ، فإنَّهُ معلومُ الفسادِ بالضرورةِ ، بل بمعنى أنَّه يجـوزُ أنْ يكونَ الأمرُ موجوداً في الحال ثم إنَّ الشخصَ الّذِي سيوجدُ بعد ذلكَ : يصير مأموراً بذلكَ الأمرِ . وأمَّا سائر الفرقِ فقد أنكروه .

لَنَا : أنَّ الواحد منا حالَ وجودِهِ يصيرُ مأموراً بأمرِ الرسولِ صلى الله عليه وآلهِ وسلّم مع أنَّ ذلكَ الأمرَ ما كانَ موجوداً إلَّا حالَ عدمنا .

وكذلكَ لا يبعـدُ أنْ يقومَ بـذاتِ الأب طلبُ تعلُّم العلمِ من الولـدِ الّذِي سيوجدُ ، وأنَّه لو قدِّرَ بقاءُ ذلـكَ الطلبِ حتّى وجـدَ الولـدُ : صارَ الـولدُ مـطالباً بذلكَ الطلبِ : فكذا المعنَى القائمُ بذاتِ الله تعـالى الذي هـو : اقتضاءُ الـطاعةِ من العبادِ معنىً قديمٌ ، وأنَّ العبادِ إذا وُجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب .

فإنْ قيلَ : أمرُ النبيِّ صلى الله عليهِ وآلهِ وسلّم غـيرُ لازمٍ على أحـدٍ ، بلْ هو عليهِ الصـلاةُ والسلامُ أخبـرَ أنَّ الله تعالَى يـأمرُ كـلَّ واحدٍ من المكلّفـينَ عندَ وجودِهِ : فيصْيرُ ذلكَ إخباراً عن أنَّ الله تعـالى سيأمُـرُهم عندَ وجـودهِمْ ، لا أنَّ الأمر حصلَ عندَ عدمِ المأمورِ .

سلّمنَا أنَّ قولَ الرسولِ ﷺ واجبُ الطاعةِ ، ولكنْ وُجِـدَ هناك في الحـالِ من سمـعَ ذلكَ الأمـرَ ، وبلّغهُ إلَيْنـا . أمَّا في الأزل فَلَمْ يُـوجـدْ أحدٌ يسمعُ ذلكَ الأمرَ ، وينقلهُ إلينا : فكانَ ذلكَ الأمرُ عبثاً .

ثم مـا ذكرتمـوهُ معارَضٌ بـدليل آخـرَ وهـو : أنَّ الأمـرَ عبـارةٌ عن الـزامِ الفعلِ ، وفي إلزامِ الفعلِ من غيرِ وجودِ المأمورِ عبثٌ ؛ فإنَّ من جلسَ في الدار

يـأمرُ وينهي من غـيرِ حضورِ مـأمورٍ ومنهيٍّ عُـدَّ سفيهاً مجنـوناً ، وذلـك عـلى اللهِ محالٌ .

والجوابُ : قولُهُ : أمرُ النبيِّ ﷺ عبارةٌ : عن الأخبارِ قلنا : من أصحابنـا من قالَ ذلك . وكذلكَ أمرُ الله تعالى عبـارةٌ : عن أخبارِهِ بنـزولِ العقابِ عـلى من يتركُ الفعلَ الفلانيَّ . إلَّا أنَّ هذا مشكلٌ من وجهين :

أحدهما : أنَّـا بيَّنا فيـما تقدَّم : أنَّـه لو كـان الأمرُ عبـارةً عن هذا الاخبـارِ لتـطرَّق التصديقُ والتكـذيبُ إلى الأمرِ ، ولامتنـع العفوُ عن العقـاب عـلى تـركِ الواجباتِ ؛ لأنَّ الخلف في خبرِ اللهِ تعالى محالٌ .

الثاني : أنَّه لو أخبر في الأزل : لكان إمَّا أنْ يُخبِـر نفسَهُ ؛ وهـو سفهٌ ، أو غيرهُ ؛ وهو محالٌ ؛ لأنَّه ليس هناك غيرهُ .

ولصعـوبة هـذا المأخـذ ، ذهب عبدالله بن سعيـدٍ بنُ كُلَّابِ التميميّ من أصحابنا : إلى أنَّ كلام الله تعالَى في الأزلِ لم يكنْ أمـراً ولا نهياً ، ثمَّ صـار فيما لا يزالُ كذلكَ .

ولقائلٍ أنْ يقولَ : إنَّا لا نعقلُ من الكلامِ إلَّا الأمرَ ، والنهيَ والخبرَ فإذا سلّمتَ حدوثهـما فقدْ قلتَ بحدوثِ الكلامِ .

فـإنْ ادّعيت قدم شيءٍ آخـرَ : فعليك البيـان بإفـادةِ تصـوُّرهِ ، ثم إقـامـةِ الدلالةِ على أنَّ الله تعالى موصوفٌ به ، ثم إقامةُ الدلالةِ على قِدَمِهِ .

وله أنْ يقولَ : أعني بالكلامِ القـدرَ المشتركَ بـينَ هذهِ الأقسـامِ . ويمكنُ الجـوابُ عن أصلِ الإشكـالِ بأنَّ قـاعدةَ الحكمـةِ ، مبنيَّةٌ عـلى قـاعـدةِ الحسنِ والقبحِ ، وقد تقدم إفسادها .

المسألةُ الثانيةُ : تكليفُ الغافلِ غير جائزٍ للنصّ والمعقولِ :

أمَّا النصُّ فقوله عليه الصلاةُ والسلامُ : « رُفِعَ القلمُ عن ثلاثٍ » .

وَأمَّا المعقولُ فهو : أنَّ فعلَ الشيءِ مشروطٌ بالعلمِ بهِ ؛ إذْ لوْ لم يكنْ كذلكَ : لما أمكنَنا الاستدلالُ بالأحكامِ على كون الله تعالى عالماً . وإذا ثبت هذا : فلو حصلَ الأمرُ بالفعلِ حالَ عدمِ العلمِ بهِ : لكانَ ذلكَ تكليفَ ما لا يُطاقُ .

واعلم : أنَّ الكلامَ في هذه المسألة يتفرَّعُ على نفي تكليفِ ما لا يُطاقُ .

فإنْ قيلَ : لا نسلِّم أنَّ فعلَ الشيءِ مشروطٌ بالعلمِ بهِ فإنَّ الجاهلَ قد يَفْعَلُهُ على سبيلِ الاتفاقِ .

فإنْ قلتَ : الاتفاقيُّ لا يكونُ دائماً ، ولا أكثرياً .

قلتُ: لا نسلِّمُ؛ فإنَّ حكم الشيءِ حكمُ مثلهِ، فلمّا جازَ وجودُ الفعلِ مع عدمِ العلمِ بهِ مرَّةً واحدةً جازَ أيضاً ثانيةً وثالثةً : فيلزمَ إمكانُ ذلكَ في الأكثرِ ، ودائماً .

وإذَا جازَ ذلك فلا استحالةَ في أنْ يعلم اللهُ تعالَى وقوعَ هذا الجائزِ في بعضِ الأشخاصِ .

وإذا علم اللهُ تعالى ذلكَ منه : لم يكنْ تكليفهُ بالفعلِ حالَ ما لا يكونُ المكلّفُ عالماً به تكليفَ ما لا يُطاقُ . سلّمنا ذلكَ ؛ لكنَّهُ معارَضٌ بأمور :

أحدها : أنَّ الأمرَ بمعرفةِ الله تعالى واردٌ . فإمَّا أنْ يكونَ ذلكَ الأمرُ وارداً بعدَ حصولِ المعرفةِ ؛ وذلكَ محالٌ ؛ لأنَّه يلزمُ الأمرُ إمَّا بتحصيلِ الحاصلِ ، أو بالجمعِ بين المثلينِ وهو محال . أو قبلَ حصولِ المعرفةِ ، لكنَّ المأمورَ قبل أنْ

يعرِفَ الأمرَ استحالَ منه أنْ يعرِفَ الأمرَ ، فإذَنْ : قد توجّهَ التكليفُ عليه حالـة ما لا يمكنُهُ العلمُ بذلكَ ، وهو المطلوب .

الثاني : أنَّ العلمَ بوجـوبِ تحصيلِ معـرفةِ الله تعـالى ليسَ علماً ضروريّـاً لازماً لعقولِ العقلاءِ وطباعهم ، بل ما لم يتأمّل الإنسانُ ضرباً من التأمُّـلِ : لا يحصل له العلم بالوجوب ؛ فنقول :

علمه بوجوبِ الطلبِ إمَّا أنْ يحصلَ قبلَ إتيانِهِ بالنظر ، أو بعد إتيانِهِ بهِ .

فإنْ حصلَ قبل إتيانِـهِ بالنـظَر : وهو قبـل إتيانـه بالنـظرِ لا يمكنهُ أنْ يعلمَ ذلـكَ الوجـوبَ ، لأنَّ العلمَ بالـوجوبِ مشـروطٌ بالإتيـانِ بِذلـكَ النظر ، وقبـلَ الإتيانِ بذلك النظرِ لو وجبَ عليه ذلك : لوجب عليهِ في وقتٍ لا يمكنُهُ أنْ يعلمَ كونَهُ واجباً عليهِ ؛ وذلكَ هوَ تكليفُ الغافلِ .

وإنْ حصـل بعـد إتيـانـه النـظر فبعـدَ الإتيـانِ بـالنــظر : حصـلَ العلمُ بالوجوبِ ، فلو وجبَ عليهِ في هذا الوقتِ تحصيـلُ العلمِ بالـوجوبِ : لـزِمَ إمَّا تحصيلُ الحاصلِ ، أو الجمعُ بينَ المثلينِ .

الثالثُ : أنَّ الصبيَّ والمجنونَ والنائمَ غافلونَ عن الفعلِ ، ثم إنَّ أفعالَهُمْ تُوجبُ الغراماتِ والأروشَ .

الـرابع : قـوله تعـالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُـوا لاَ تَقْرَبُوا الصلاَةَ وأَنْتُمْ سُكَـارَى حَتَّىٰ تَعْلَمُـوا مَـا تَقُـولُـونَ** ﴾ [النسـاء : ٤٣] خـاطبَ السكـرانَ ، والسكرانُ غافلٌ . فثبتَ : أنَّه يجوزُ خطابُ الغافلِ .

والجوابُ : نحنُ لا ندَّعي : أن وقـوعَ الفعلِ من العبـدِ مشروطٌ بعلمـهِ بـهِ ، بـل نـدَّعِي أنَّ اختيـارَ المكلّفِ فعـلاً معيَّنـاً لغـرضِ الخـروجِ عن عهـدةِ

التكليفِ مشروطٌ بالعلمِ بهِ ؛ وهذا معلومٌ بالضرورةِ ، ولا يقدَحُ فيهِ ما ذكرتموهُ .

وأمَّا المعارضةُ الأولى فقد تقدَّم ذكرها : في مسألة تكليف ما لا يُطاقُ .

وأما الثانية فمن الناسِ من زعم : أنَّ العلمَ بوجوبِ النظرِ ضروريٌّ .
وهذا ضعيف ؛ لأنَّ العلمَ بكونِ النظرِ في الإلهيَّاتِ مفيداً للعلمِ ، وبكونهِ معيَّناً في ذلكَ من أغمضِ المسائلِ وأدقِّها ؛ لأنَّ جمهورَ العقلاءِ وإنْ ساعدُوا على كونِ النظر مفيداً للعلمِ في الجملةِ ، كما في الحسابيّاتِ ، والهندسيّاتِ ، لكنَّهم نازعُوا في كونِ النظرِ مفيدا للعلمِ في الإلهيّاتِ ، وزعموا : أنَّ النظرَ فيها لا يُفيدُ إلَّا الظنَّ .

ومن سلّم ذلك فقد قالوا : كما أنَّ النظرَ يُفيدُ العلمَ فغيرُهُ أيضاً قد يُفيدهُ ؛ وهو : تصفيةُ الباطنِ .

وإذَا كانَ العلمُ بوجوبِ النظرِ موقوفاً على هذين المقامين النظريّينْ : والموقوفُ على النظريِّ أولَى أنْ يكونَ نظريّاً . فثبت : أنَّه لا يمكنُ ادِّعاء الضرورةِ في ذلك .

واعلم : أنَّ هذه الحجّة تُؤيِّدُ القولَ بتكليفِ ما لا يُطاقُ .

وأمَّا وجوبُ الغراماتِ فمعناه : إمَّا خطابُ الوليِّ بأدائِها في الحال ، أو خطابُ الصبيِّ بعد صيرورتِهِ بالغاً بأدائِها .

وأمَّا الآية فلها تأويلان :

أحدهُمَا : أنَّها خطابٌ مع من ظهرتْ منه مبادىءُ النشاطِ والطربِ ، وما زال عقلَهُ . وقوله : ﴿ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُوْنَ ﴾ [النساء : ٤٣] معناه : حتى

يتكاملَ فيكم الفهمُ ، كما يقالُ للغضبان : **إصْبر حتّى تعلَمَ ما تقولُ** أي : حتى يسكنَ غضبُكَ . وهذا ؛ لأنَّه لا يشتغِلُ بالصلاةِ إلاَّ مثلُ هذا السكرانِ وقد يعسرُ عليهِ إتمامُ الخشوعِ .

الثاني : أنّه وردَ الخطابُ بهِ في ابتداء الإسلامِ قبلَ تحريمِ الخمرِ . وليس المرادُ المنعَ من الصلاةِ ، بل المنعُ من إفراطِ الشربِ وقت الصلاةِ . كما يقال : **لا تقرب التهجُّدَ وأنت شبعان** أي : لا تشبعْ فيثقل عليك التهجُّدُ ، واللّهُ أعلم .

المسألةُ الثالثةُ : في أنَّ المأمورَ يجبُ أنْ يقصدَ إيقاعَ المأمورِ بهِ على سبيلِ الطاعة .

المعتمد فيه قوله ﷺ : « إنَّما الأعمالُ بالنياتِ » قالوا : ويُستثنَى منه شيئان :

أحدُهُما : الواجبُ الأوَّل وهو : النظرُ المعرِّفُ للوجوبِ ، فإنَّه لا يمكن قصدُ إيقاعِهِ طاعةً مع أنَّ فاعلَهُ لا يعرِفُ وجوبَهُ عليه إلاَّ بعدَ إتيانِهِ بهِ .

الثاني : إرادةُ الطاعةِ ؛ فإنَّها لو افتقرتْ إلَى إرادةٍ أخرى : لزِمَ التسلسلُ .

المسألةُ الرابعةُ : في أنَّ المكرَهَ على الفعلِ هل يجوزُ أنْ يُؤمرَ بهِ ويتركَهُ :

المشهورُ : أنَّ الإكراهَ إمَّا أنْ ينتهيَ إلى حدِّ الإلجاءِ ، أو لا ينتهي إليه .

فإنْ انتهى إلى حدِّ الإلجاء : امتنع التكليف ؛ لأنَّ المكرَه عليهِ يُعتبرُ واجبَ الوقوعِ ، وضدُّه يصيرُ ممتنعَ الوقوعِ ، والتكليفُ بالواجبِ والممتنعِ غيرُ جائزٍ .

وإنْ لم ينتهِ إلى حدِّ الإلجاءِ : صحَّ التكليفُ بهِ .

ولقائلٍ أنْ يقولَ : الإكراهُ لا يُنافي التكليفَ ؛ لأنَّ الفعلَ إمَّا أن يتوقَّفَ على الداعي ، أو لا يتوقَّف .

فإن توقّف فقد بيّنّا فيما تقدَّم : أنَّه لا بدَّ من انتهاءِ الدواعي إلى داعيةٍ تحصلُ فيهِ من قبلِ غيرِهِ ، وأنَّ حصولَ الفعلِ عند حصولِ تلك الداعية واجبٌ . فحينئذٍ : يكونُ التكليفُ تكليفاً بما وجبَ وقوعُهُ ، أو بما امتنعَ وقوعُهُ . وإذا جازَ ذلك فلِمَ لا يجوزُ مثله في الإكراه ؟ .

وأمَّا إنْ لم يتوقّف على الداعي : كانَ رجحانُ الفعلِ في التركِ أو بالعكسِ اتفاقيّاً ، والاتفاقيُّ لا يكونُ باختيارِ المكلّفِ ؛ وإذا جاز التكليفُ هناك مع أنَّه ليس باختيار المكلّفِ : فَلِمَ لا يجوزُ مثلُهُ في الإكراهِ ؟ .

فإنْ قلتَ : ما الذي أردت بكونِ الفعلِ اتفاقيّاً ؟ .

إنْ عنيتَ بهِ : أنَّهُ حصلَ لا بقدرةِ القادرِ فهو ممنوعٌ ؛ وذلك ؛ لأنَّ المؤثِّرَ فيهِ عندنا هو القادرُ ، لكنَّ القادرَ عندنا : يمكنُهُ أنْ يرجِّح أحدَ مقدوريهِ به : على الآخرِ ، من غيرِ مرجِّحٍ . وإنْ عنيتَ بهِ أمراً آخرَ : فلا بدَّ من بيانه .

قلتُ : الرجلُ كانَ موصوفاً بكونِهِ قادراً على هذا الفعلِ مع أنَّ هذا الفعلَ ما كانَ موجوداً ، فَلَمَّا وُجدَ هذا الفعلُ : فإمَّا أنْ يكونَ لأنَّهُ حدثَ أمرٌ آخرُ وراءَ كونِهِ قادراً الَّذِي كانَ حاصلاً قَبلَ ذلكَ أو ليسَ كذلكَ .

فإنْ حدث : كانَ حدوثُ الفعلِ عن القادرِ متوقِّفاً على أمرٍ آخرَ سوَى كونِهِ قادراً وقد فرضناه ليسَ متوقِّفاً عليهِ ، هذا خلف .

وإنْ لم يحدثْ الْبَتّةَ أمرٌ : كانَ حدوثُ هذا الفعلِ في بعضِ أزمنةِ كونه قادراً دونَ ما قبلَهُ وما بعدَهُ ليسَ لأمرٍ حصلَ في جانبِ القادرِ حتّى يؤمَر بهِ ، أو يُنْهَى عنه ، بلْ كانَ ذلكَ محضَ الاتِّفاقِ : فيكون في هذه الحالة تكليفاً له بما

ليسَ في وسعهِ . وإذا ثبت ذلك : بطلَ قولُهم : المكرَهُ غيرُ مكلَّفٍ .

واعلم : أنَّ هذه القاعدةَ قد ذكرناها في هذا الكتاب مراراً ، وسنذكرها بعد ذلك وما ذاك إلَّا لأنَّ أكثرَ القواعدِ مبنيٌّ عليها ، ولا جوابَ عنها إلا بتسليمِ أنَّهُ يفعل الله ما يشاءُ ، ويحكم ما يريد .

المسألةُ الخامسةُ : ذهبَ أصحابُنَا : إلى أنَّ المأمورَ إنَّما يصيرُ مأموراً حالَ زمانِ الفعلِ ، وقبل ذلكَ فلا أمرَ ، بل هوَ إعلامٌ لهُ : بأنَّه في الزمانِ الثاني سيصيرُ مأموراً بهِ . وقالت المعتزلةُ : إنَّه إنَّما يكونُ مأموراً بالفعلِ : قبل وقوعِ الفعلِ .

لَنَا : أنَّه لو امتنعَ كونهُ مأموراً حالَ حدوثِ الفعلِ لامتنعَ كونُهُ مأموراً مطلقاً ؛ لأنَّ في الزمان الأول لو أمِرَ بالفعلِ : لكانَ الفعلُ إمَّا أنْ يكونَ ممكناً في ذلكَ الزمانِ ، أو لا يكونَ .

فإنْ كانَ ممكناً : فقد صارَ مأموراً بالفعلِ حالَ إمكانِ وقوعهِ .

وإنْ لم يكنْ ممكناً : كانَ مأموراً بما لا قدرةَ له عليه ؛ وذلكَ عند الخصمِ محالٌ .

فإنْ قلتَ : إنَّه في الزمانِ الأوَّلِ مأمورٌ لا بأن يوقِعَ الفعلَ في عينِ ذلكَ الزمانِ ، بل بأنْ يُوقِعَهُ في الزمانِ الثاني منه .

قلتُ : قولكَ : إنَّهُ في الزمانِ الأولِ مأمورٌ بأن يُوقعَ الفعلَ في الزمانِ الثاني، إنْ عنيتَ بهِ: أنَّ كونَهُ مُوقِعاً للفعلِ لا يحصلُ إلَّا في الزمان الثاني ففي الزمان الأول ؛ لم يكن موقعاً الْبَتَّةَ لشيءٍ ، وليسَ هناكَ إلَّا نفسُ القدرةِ ؛ فيمتنعُ أنْ يكون في ذلك الزمانِ مأموراً بشيءٍ .

وإن عنيتَ به : أنَّ كونَهُ موقعاً يحصلُ في الـزمان الأول والفعـلُ يوجـدُ في الزمانِ الثاني فنقول :

كونه موقعاً إمَّـا أنْ يكونَ نفسَ القـدرة ، أو أمراً زائـداً عليها . فـإنْ كانَ نفسَ القدرةِ : لم يكنْ لكونه موقعـاً للفعلِ معنى إلَّا محض كـونه قـادراً : فيعود القسم الأول .

وإنْ كان أمراً زائـداً عليها فحينئـذٍ : تكونُ القـدرةُ مؤثِّرةً في وقـوعِ ذلكَ الزائدِ في الـزمانِ الأوَّل ؛ والأمـرُ إنَّما تـوجَّه عليـه في الزمـانِ الأول بإيقـاع ذلك الزائدِ ، وذلكَ الزائدُ واقعٌ في الزمانِ الأول : فـالآمرُ لا يكـونُ آمراً بـالشيءِ إلَّا حالَ وقوعِهِ ، لا قبله .

احتجَّ الخصمُ : بأنَّ المأمورَ بالشيءِ يجب أنْ يكونَ قادراً عليهِ ، ولا قـدرةَ على الفعلِ حالَ وجودِ الفعـلِ ، وإلَّا : لكانَ ذلـكَ تحصيلاً للحـاصلِ ؛ وهـو محال .

فعلمنا : أنَّ القدرة على الفعل متقدمة عـلى الفعل ، والأمـرُ لا يتناولُ إلَّا القادرَ والرجلُ لا يصيرُ مأموراً بالفعلِ إلَّا قبلَ وقوعهِ .

والجوابُ : القدرةُ مع الداعِي مؤثِّـرةٌ في وجودِ الفعـلِ ، ومستلزمةٌ لـه . ولا امتناعَ في كونِ المؤثِّر مقارناً للأثرِ كما في سائرِ المؤثِّراتِ الموجبة . والله أعلم .

المسألةُ السادسةُ : المأمورُ بهِ إذَا كانَ مشروطاً بشرطٍ فالآمر : إمَّا أنْ يكونَ غيرَ عالمٍ بعدمِ الشرطِ ، أو لا يكونَ .

أمَّـا الأولُ : فكما إذا قـالَ السيِّد لعبـدهِ : صمْ غداً ؛ فـإنَّ هذا مشـروطٌ

ببقاءِ العبدِ غداً ، وهو مجهولٌ للآمرِ فها هنا : الأمر تحقّق في الحال بشرط بقاءِ المأمورِ قادراً على الفعلِ .

وأما الثاني فكما إذا علِم الله تعالى أنَّ زيداً سيموت غداً : فهل يصحُّ أنْ يقالَ : إنَّ الله تعالى أمره بالصومِ غداً ، بشرطِ أنْ يعيشَ غداً ، مع أنَّه يعلمُ أنَّه لا يعيش غداً ؟ .

قَطَعَ القاضِي أبو بكرٍ ، والغزاليُّ رحمهما الله تعالى به ، وأباه جمهورُ المعتزلةِ .

حجّةُ المنكرينَ : أنَّ شرطَ الأمرِ بقاءُ المأمورِ فالعالمُ بأنَّ المأمورَ لا يبقى عالمٌ بفواتِ شرطِ الأمرِ : فاستحالَ مع ذلكَ حصولُ الأمرِ .

قالَ المجوِّزونَ : لا نزاعَ في أنَّه لا يجوزُ أنْ يقولَ للميِّتِ حال كونِهِ ميتاً : **إفْعَلْ** ؛ لكنْ لِمَ لا يجوزُ أنْ يُقالَ في الحالِ لمنْ يعلمُ أنَّه سيموتُ غداً : **إفْعَلْ غداً إنْ عشتَ** ، بل هو جائزٌ لما فيهِ : من المصالحِ الكثيرةِ ؛ فإنَّ المكلّف قد يوطِّنُ النفسَ على الامتثالِ ، ويكونُ ذلكَ التوطينُ نافعاً له يوم المعادِ ، ونافعاً له في الدنيا ؛ لأنَّه ينحرفُ بهِ في الحالِ عن الفسادِ .

وهذا كما أنَّ السيِّدَ قد يستصلحُ عبدَهُ بأوامرَ يُنجِّزُهَا عليهِ مع عزمهِ على نسخِ الأمرِ : امتحاناً للعبدِ ، وقد يقولُ الرجلُ لغيرهِ : **وكّلْتُك ببيع العبدِ غداً** ، مع علمهِ بأنَّهُ سيعزلهُ عن ذلكَ غداً ؛ لِما أنَّ غرضَهُ منه استمالةُ الوكيلِ ، أو امتحانُهُ في أمرِ ذلكَ العبدِ .

ومأخذُ النزاع في هذه المسألة : أنَّ المجوِّزينَ قالُوا : الأمرُ تارةً يحسُنُ لمصالِحَ تنشأُ من نفسِ الأمرِ، لا من المأمورِ بهِ، وتارةً لمصالحَ تنشأُ من المأمور بِه .

وأمَّا المانعُونَ فقد اعتقدوا : أنَّ الأمرَ لا يحسُنُ إلَّا لمصلحةٍ تنشأُ من المأمور بهِ . وتمام تقريرِهِ سيظهرُ في مسألة أنـه يجوز النسـخ قبل مضيّ مـدّةِ الامتثالِ . والله أعلم .

القسم الثالثُ في النواهي وفيهِ مسائلُ :

المسألةُ الأولى : ظاهرُ النهيِ التحريمُ ؛ وفيهِ المذاهبُ التي ذكرنـاها في أنَّ الأمـرَ للوجوبِ .

لنـا : قولـهُ تعالَى : ﴿ **وَمَـا نَهَاكُمْ عَنْـهُ فَـانْتَهُـواْ** ﴾ [الحشر : ٧] ، أمرٌ بالانتهاءِ عن المنهيِّ عنـه ، والأمرُ للوجـوبِ : فكانَ الانتهـاءُ عن المنهيِّ واجباً . وذلكَ هو المرادُ من قولنا : النهيُ للتحريمِ ، والله أعلم .

المسألةُ الثانيةُ : المشهورُ : أنَّ النهيَ يفيدُ التكرارَ . ومنهم من أباه ؛ وهـو المختار .

لَنَا : أنَّ النهيَ قد يراد منه التكـرارُ وهو متَّفقٌ عليـه . وقد يـرادُ منه المـرَّةُ الواحدةُ ، كما يقولُ الطبيبُ للمريضِ الـذي شربَ الـدواءَ : **لا تشربِ المـاءَ ، ولا تأكلِ اللحمَ** أي : في هـذهِ السـاعــةِ ، ويقـولُ المنجِّمُ : **لا تفصِــدْ ، ولا تخـرجْ إلى الصحراءِ** أي : في هذا اليـوم ، ويقولُ الـوالدُ لـولدِهِ : **لا تلعبْ** أي : في هـذا اليـومِ : والاشتراكُ والمجـازُ خلافُ الأصـلِ : فوجبَ جعـلُ النهيِ حقيقـةً في القدْرِ المشتركِ .

الثاني : أنَّه يصحُّ أنْ يقال : **لا تأكلِ السمكَ أبداً** ، وأنْ يقالَ : **لا تأكل اللحمَ في هذه الساعةِ ، وأمَّا في الساعةِ الأخـرى فكلْ** ؛ والأوَّل ليسَ بتكـرارٍ ، والثاني ليسَ بنقضٍ . فثبت أنَّ النهيَ لا يفيدُ التكرارَ .

احتجَّ المخالفُ بأمورٍ :

أحدُهَا : أنَّ قـوله : لا تضـربْ يقتضِي امتناعَ المكلّفِ من إدخـال ماهيّـةِ الضربِ في الوجودِ ، والامتناعُ من إدخالِ هذهِ الماهيّةِ في الوجودِ إنَّما يتحقَّقُ إذَا امتنـعَ من إدخالِ كـلِّ أفرادِهـا في الوجـودِ ، إذ لو أدخـلَ فرداً من أفـرادهـا في الوجود وذلك الفردُ مشتملٌ على الماهيَّة فحينئذ : يكونُ قد أدخلَ تلكَ المـاهيَّةَ في الوجودِ ، وذلكَ يُنافي قولَنا : إنَّه امتنع من إدخالِ تلكَ الماهيّةِ في الوجودِ .

وثـانيها : أنَّ قـوله : لا تضـرِبْ يُعَدُّ في عـرف اللُّغةِ منـاقضاً لقـولـه : اضْرِبْ ؛ لأنَّ تمامَ قولنا : إضْربْ حاصل في قولنا : لا تضرِبْ مع زيادة حـرفِ النهي ؛ لكنَّ قولنا : إضْرِبْ يفيد طلبَ الضرب مرَّةً واحـدةً ، فلو كانَ قـولُنا لا تضـربْ يفيدُ الانتهـاءَ أيضاً مـرَّةً واحدةً : لما تناقضـا ؛ لأنَّ النفيَ والإثبـاتَ في وقتـين لا يتناقضان ؛ فلمّا كان مفهـومُ النهي مناقضـاً لمفهـومِ الأمـرِ : وجبَ أنْ يتناولَ النهيُ كلَّ الأوقاتِ حتّى تتحقّقَ المنافاةُ .

وثالثها : أنَّ قوله : لا تضرِبْ لا يمتنعُ حمْلُهُ على التكرارِ ، وقد دلَّ الدليلُ على حملِهِ على التكرارِ : فوجبَ المصيرُ إليهِ .

إنمـا قلنا : إنَّـه لا يمتنعُ حمْلُهُ عـلى التكرار ؛ لأنَّ كـونَ الإنسانِ ممتنعـاً عن فعلِ المنهيِّ عنهُ أبداً ممكنٌ ، ولا عسرَ فيهِ .

وأمَّا أنَّ الدليلَ دلَّ عليهِ فلأنَّه ليسَ في الصيغةِ دلالةٌ عـلى وقتٍ دونَ وقتٍ فوجبَ الحمل على الكلِّ : دفعاً للإجمـالِ بخلافِ الأمـر ؛ فإنَّـه يمتنعُ حمْلُهُ عـلى التكرارِ ؛ لإفضائهِ إلى المشقَّةِ .

والجوابُ عن الأوّل : أنَّه لا نزاعَ في أنَّ النهيَ يقتضِي امتناعَ المكلّفِ عن إدخـالِ تلكَ الماهيّـةِ في الوجـودِ ، ولكنَّ الامتنـاعَ عن إدخـالِ تلكَ المـاهيّـةِ في

الوجودِ ، قدْرٌ مشتركٌ بينَ الامتناعِ عنه دائماً ، وبينَ الامتناعِ عنه لا دائماً كما تقدَّمَ بيانُهُ .

واللّفظُ الدالُّ على القدرِ المشتركِ لا دلالةَ لهُ على ما بهِ يمتازُ كلُّ واحدٍ من القسمينِ عن الثاني . فإذنْ : لا دلالةَ في هذا اللّفظِ على الدوامِ الْبَتّةَ .

وعن الثاني : أنَّكَ إنْ أردتَ بقولِكَ : **إنَّ الأمرَ والنهيَ دلَّا على مفهومينِ متناقضينِ** : أنَّ هذا يدلُّ على الإثبات ، وذلكَ يدلُّ على النفيِ فهذَا مسلّمٌ ؛ ولكنَّ مجرَّدَ النفيِ والإثباتِ لا يتنافيانِ إلا بشرطِ اتّحادِ الوقتِ ؛ فإنَّ قولَكَ : **زيدٌ قائمٌ ، زيدٌ ليسَ بقائمٍ** ، لا يتناقضانِ ، لأنَّه متى صدقَ الإثباتُ في وقت واحد : فقد صدق الإثباتُ ؛ ومتى صدق النفيُ في وقت آخر : فقد صدَقَ النفيُ .

ومعلوم أنَّ الإثباتِ في وقتٍ لا يُنافِي النفيَ في وقت آخر : فمطلقُ الإثباتِ والنفيِ : وجبَ أنْ لا يتناقضا الْبَتّةَ .

وعن الثالث : أنَّ النهيَ لا دلالةَ فيهِ إلَّا على مُسمّى الامتناعِ فحيثُ تحقّقَ هذَا المسمّى : فقد وقعَ الخروجُ عن عهدةِ التكليفِ .

تنبيهٌ : إنْ قلنَا : إنَّ النهيَ يُفيدُ التكرارَ فهوَ يفيدُ الفورَ لا محالةَ . وإلَّا ، فلا .

المسألةُ الثالثةُ : الشيءُ الواحدُ لا يجوزُ أنْ يكونَ مأموراً بهِ منهيّاً عنهُ معاً . والفقهاءُ قالُوا : يجوزُ ذلكَ ، إذَا كانَ للشيءِ وجهانِ .

لنَا : أنَّ المأمورَ بهِ هو الّذِي طُلِب تحصيلُهُ من المكلّفِ ، وأقلُّ مراتبهِ رفعُ الحرجِ عن الفعلِ . والمنهيُّ عنهُ هو : الذي لم يُرْفعْ الحرجُ عن فعلهِ : فالجمعُ

بينهما ممتنعٌ ، إلا على القولِ بتكليفِ ما لا يُطاقُ .

فإنْ قيلَ : هذا الامتناعُ إنَّما يتحقّقُ في الشيءِ الواحدِ ، من الوجهِ الواحدِ .

أمَّا الشيءُ ذو الوجهينِ فَلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ مأموراً به : نظراً إلى أحد وجهيه ، منهيّاً عنه : نظراً إلى الوجهِ الآخر : وهذا كالصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ ؛ فإنَّ لها جهتين : كونُها صلاةً ، وكونُها غصباً ، والغصبُ معقولٌ دونَ الصلاةِ ، وبالعكسِ فلا جرمَ : صحَّ تعلُّقُ الأمرِ بها : من حيثُ إنَّها صلاة ، وتعلُّقُ النهي بها : من حيثُ إنَّها غصبٌ ؛ لأنَّ السيّدَ لو قالَ لعبدِهِ : **خِطْ هذا الثوبَ ، ولا تدخلْ هذهِ الدارَ** فإذا خاطَ الثوبَ ، ودخلَ الدارَ : حسُنَ من السيِّد أن يضربَهُ ، ويُكْرِمَهُ ، ويقول : أطاعَ في أحدِهِمَا ، وعصىَ في الآخرِ : فكذا ما نحنُ فيه ؛ فإنَّ هذهِ الصلاةَ وإن كانَتْ فعلاً واحداً ، ولكنَّها تضمنَّتْ تحصيلَ أمرينِ : أحدُهُما مطلوبٌ ، والآخرُ منهيٌّ عنه .

سلّمنا : أنَّ ما ذكرتهُ يدلُّ على قولِكَ ، لكنّه معارضٌ بوجهٍ آخرَ وهو : أنَّ الصلاةَ في الدارِ المغصوبةِ صلاةٌ ، والصلاةُ مأمورٌ بها : فالصلاةُ في الدارِ المغصوبةِ مأمورٌ بِهَا .

وإنَّما قلنا : إنَّ الصلاةَ في الدارِ المغصوبةِ صلاةٌ ؛ لأنَّ الصلاةَ في الدار المغصوبةَ صلاةٌ مكفئةٌ ، والصلاةُ المكفئةُ صلاةٌ مع كيفيّة : فيكونُ مسمّى الصلاةِ حاصلاً .

وإنَّما قلنَا : إنَّ الصلاة مأمورٌ بها ، لقوله تعالى : ﴿ **وَأَقِيمُواْ الصَّلَاةَ** ﴾ [البقرة : ٤٣ - ٨٣ - ١١٠] .

والجـواب : أنَّ الذي نـدَّعيه في هـذا المقام : أنَّ الأمر بـالشيءِ الواحـدِ ، والنهيَ عنه من جهةٍ واحدةٍ يُوجبُ التكليفَ بالمحالِ .

ثم : إنْ جـوَّزنا التكليفَ بـالمحالِ جـوَّزنَا الأمـرَ بالشيءِ الـواحـدِ والنهيَ عنـه ، من جهةٍ واحـدةٍ . وإنْ لم نجوِّزْ ذلـك : لم نجوِّزْ هـذا أيضاً . فلنبـيِّنْ ما ادَّعيناهُ فنقول : متعلَّقُ الأمرِ إمَّا أن يكون عينَ متعلَّقِ النهيِ ، أو غيرَهُ .

فإنْ كان الأوَّل : كانَ الشيءُ الواحدُ مأموراً بهِ ، منهيّـاً عنه معـاً ، وذلك عينُ التكليفِ بما لا يُطاقُ ، والخصمُ لا يجعلُ هذا النوع من التكليفِ : من بابِ تكليفِ ما لا يُطاقُ .

وإنْ كانَ الثانيَ فالوجهان : إمَّا أنْ يتلازما ، وإمَّا أنْ لا يتلازما .

فإنْ تلازَمَا : كانَ كلُّ واحدٍ منهما من ضروراتِ الآخـرِ والأمرُ بـالشيءِ أمرٌ بما هوَ من ضروراتِهِ وإلاَّ : وقعَ التكليفُ بما لا يُطاقُ .

وإذَا كانَ المنهيُّ من ضروراتِ المأمور : كانَ مأموراً ، فيعود إلى ما ذكرنا : من أنَّهُ يلزمُ كونُ الشيءِ الواحدِ مأموراً ، ومنهيّاً معاً .

وإنْ لم يتـلازَمَا : كـانَ الأمـرُ والنهيُ متعلِّقـين بشيئـين لا يـلازمُ أحـدهُمَـا صاحِبَهُ ؛ وذلك جائزٌ ، إلاَّ أنَّه يكونُ غيرَ هذهِ المسألةِ التي نحنُ فيهَا .

فإنْ قلتَ : هما شيئانِ يجوزُ انفكاكُ كلِّ واحدٍ منهما عن الآخرِ في الجملةِ ، إلاَّ أنَّهما في هذه الصورة الخاصَّة صارا متلازمينِ .

قلتُ : ففِي هذهِ الصورةِ الخاصَّة المنهيُّ عنهُ يكونُ من لوازمِ المأمورِ بهِ ، وما يكونُ من لوازمِ المأمورِ بهِ يكـونُ مأمـوراً بهِ : فيلزمُ أنْ يصـيرَ المنهيُّ عنهُ في

هذهِ الصورةِ مأموراً به ؛ وذلك محالٌ . فهذا برهانٌ قاطعٌ على فسادِ قولِهِم على سبيلِ الإجمالِ .

أمَّا على سبيلِ التفصيلِ فهو : أنَّ الصلاةَ ماهيّةٌ مركبَّةٌ من أمورٍ : أحدُ تلكَ الأمورِ : **الحركاتُ** ، **والسكناتُ** وهما : ماهيّتانِ مشتركتانِ في قدرٍ واحدٍ من المفهومِ وهو : شغل الحيِّزِ ؛ لأنَّ **الحركة** عبارة : عن شغل الحيِّزِ بعدَ أنْ كانَ شاغلاً لحيِّزٍ آخر . **والسكون** عبارةٌ : عن شغل حيِّزٍ واحد أزمنةً كثيرةً ؛ وهذان المفهومان يشتركان في كونِ كلٍّ واحدٍ منهما شغلاً للحيِّزِ . فإذنْ : شغلُ الحيِّز جزءُ جزءِ ماهيّةِ الصلاةِ فيكونُ جزءً لها لا محالةَ .

وشغلُ الحيِّز في هذه الصلاة منهيٌّ عنهُ ؛ فإذَنْ : أحدُ أجزاءِ ماهيّةِ هذهِ الصلاةِ منهيٌّ ، عنه : فيستحيلُ أنْ تكونَ هذهِ الصلاةُ مأموراً بها ، لأنَّ الأمرَ بالمركّبِ أمرٌ بجميعِ أجزائِهِ : فيكونُ ذلكَ الجزءُ مأموراً بِهِ معَ أنَّه كانَ منهيّاً عنهُ : فيلزمُ في الشيءِ الواحدِ أن يكون مأموراً بِهِ منهيّاً عنه ، وهو محال .

أمَّا قولُهُ : كونه صلاةً وغصباً جهتانِ متباينتانِ يُوجدُ كلُّ واحدٍ منهما عندَ عدمِ الآخرِ .

قلنا : نَعمْ ؛ ولكنَّا بيّنَّا : أنَّ شَغْلَ الحيِّزِ جزءُ ماهيّةِ الصلاةِ فكما أنَّ مطلق الشغلِ جزءُ ماهيّةِ مطلقِ الصلاةِ : فكذلك الشغلُ المعيّنُ يكونُ جزءاً من ماهيّةِ الصلاةِ المعيّنةِ ؛ فإذا كان هذا الشغلُ منهيّاً عنهُ ، وهذا الشغلُ جزءُ ماهيّةِ هذه الصلاةِ : كانَ جزءُ هذهِ الصلاةِ منهيّاً عنهُ ، وإذا كان جزؤها منهيّاً عنه : استحال كون هذهِ الصلاةِ مأموراً بها ، بل الصلاةُ مأمورٌ بها ، لكنَّ النزاع ليس في الصلاةِ من حيثُ إنَّها صلاة ، بل في هذهِ الصلاةِ . وأمَّا المثالُ الذي ذكروه وهو : أن يقول السيّد لعبدِهِ : **خِطْ هذا الثوب ، ولا تدخلْ هذهِ الدار** فهو بعيدٌ ؛ لأنَّ ها هنا الفعل الّذِي هو متعلّقُ الأمرِ ، غير الفعل الّذِي هو

متعلّق النهيِ ، وليس بينهما ملازمةٌ : فلا جرم صحَّ الأمرُ بأحدهِمَا ، والنهيُ عن الآخرِ .

إنَّما النزاعُ في صحّةِ تعلُّقِ الأمرِ والنهيِ بالشيءِ الواحدِ ، فأين أحدهُمَا من الآخر .

وأمَّا المعارضةُ التي ذكروهـا فمدارُ أمـرِهَا عـلى أنَّ قولـه تعالى : ﴿ أَقِيمُـواْ الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] يُفيدُ الأمر بكلِّ صلاةٍ ؛ فهذا معَ ما فيهِ من المقدِّماتِ الكثيرةِ لو سلّمنـاهُ ، لكنَّ تخصيصَ العمومِ بـدليلِ العقـلِ غيرُ مستبعـدٍ ، وما ذكرناهُ من الدليلِ عقليٌّ قاطعٌ : فوجبَ تخصيصهُ بهِ . والله أعلم .

تنبيه : الصلاةُ في الدارِ المغصوبـةِ وإنْ لم تكنْ مأمـوراً بها إلاَّ أنَّ الفـرضَ يسقطُ عندها لا بها ؛ لأنَّا بيَّنَّا بالدليلِ امتناعَ ورودِ الأمرِ بها .

والسلفُ أجمعُـوا : على أنَّ الـظَلَمة لا يُؤْمـرونَ بقضاءِ الصلواتِ المؤدَّاةِ في الـدورِ المغصـوبـةِ ، ولا طـريقَ إلى التوفيقِ بينهما إلا ما ذكرنا . وهو مذهبُ القاضي أبي بكر . رحمة الله . والله أعلم .

المسألةُ الرابعةُ : ذهب أكـثرُ الفقهاءِ إلَى أنَّ النهيَ لا يُفيـدُ الفسادَ . وقـالَ بعضُ أصحابِنَا : إنَّه يُفيدُهُ . وقـالَ أبو الحسـينِ البصريُّ : إنَّـه يفيدُ الفسـادَ في العباداتِ ، لا في المعاملات . وهو المختار .

والمرادُ من كونِ العبادةِ فاسدةً : أنَّهُ لا يحصلُ الإجزاءُ بِهَا . أمَّا العبـاداتُ فالدليلُ على أنَّ النهيَ فيها يدلُّ على الفسادِ أنْ نقـولَ : إنَّهُ بعـدَ الاتيانِ بـالفعلِ المنهيِّ عنهُ لم يـأتِ بما أُمِـرَ بِهِ : فبقـيَ في العهـدةِ .

إنَّما قلنَا : إنَّه لم يأتِ بما أُمر بهِ ؛ لأنَّ المأمـورَ بِهِ غـيرُ المنهيّ عنهُ كـما تقدَّم بيانُهُ : فلم يكنْ الإتيانُ بالمنهيِّ عنهُ إتياناً بالمأمورِ بهِ .

وإنَّما قلنا : إنَّه وجَبَ أنْ يبقى في العهدة ؛ لأنَّه تاركٌ للمأمورِ بِـهِ ، وتاركُ المأمورِ بهِ عاصٍ ، والعاصي يستحقُّ العقابَ على ما مرَّ تقريـرهُ : في مسألـة أنَّ الأمر للوجوبِ .

فـإنْ قيــلَ : لـم لا يجـوزُ أنْ يكـونُ الإتيـانُ بـالفعـلِ المنهيِّ عنـه سببـاً للخـروجِ عن عهدةِ الأمـرِ فإنَّـهُ لا تنـاقضَ في أنْ يقـولَ الشـارعُ : **نهيتُـكَ عن الصلاةِ في الثوبِ المغصوبِ ، ولكنْ إنْ فعلتَهُ أسقطتُ عنكَ الفرضَ بسببِهِ** ؟ .

سلمنا : أنَّ ما ذكـرتَهُ يـدلُّ على أنَّ النهيَ يقتضِي الفسـاد ، لكنَّه معـارضٌ بدليلينِ :

الأوَّل : أنَّ النهيَ لو دلَّ على الفساد لدلَّ عليهِ: إمَّا بلفظِهِ، أو بمعناهُ، ولم يدلَّ عليهِ في الوجهينِ : فوجبَ أنْ لا يدلَّ على الفسادِ أصلاً .

أمَّا أنَّه لا يـدلُّ عليهِ بلفـظِهِ فلأنَّ اللفظَ لا يُفيـدُ إلا الزجـرَ عن الفعلِ . والفسادُ معناه : عدمُ الإجزاء ، وأحدهُمَا مغايرٌ للآخر .

وَأمَّـا أنَّه لا يـدلُّ عليه بمعنـاهُ فلأنَّ الـدلالةَ المعنـويّة إنَّمـا تتحقَّقُ إذَا كـانَ لمسمّى الشيء لازمٌ فـاللفظُ الدالُّ عـلى الشيءِ دالٌ على لازمِ المسمّى ، بـواسطةِ دلالتهِ على المسمّى .

وهـا هنـا : الفسـادُ غـيرُ لازمٍ للمنــع ؛ لأنَّـه لا استبعـادَ في أنْ يقـولَ الشـارعُ : **لا تصلِّ في الثـوبِ المغصوبِ ، ولـو صليتَ صحَّتْ صلاتُـكَ ، ولا تـذبح الشـاةَ بالسكـينِ المغصوبِ ، ولـو ذبحتَها بهـا حلَّتْ ذبيـحتُـكَ** ؛ وإذا لم تحصلْ الملازمةُ : انتفت الدلالةُ المعنويّةُ .

الثاني : لو اقتضى النهيُ الفسادَ لكانَ أينـما تحقّقَ النهيُ : تحقّقَ الفسادُ ؛

لكنَّ الأمـرَ ليسَ كذلـكَ ؛ بدليـلِ النهيِ عن الصلاةِ في الأوقـاتِ المكـروهـةِ ، والوضوءِ بالماءِ المغصوب مع صحّتهما .

والجوابُ : قوله : لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونُ الإتيانُ بالمنهيِّ عنهُ سبباً للخروجِ عن العهدةِ ؟ .

قلنا : لأنَّه إذَا لم يأتِ بالمـأمورِ بـهِ : بقي الطلبُ كـما كانَ فـوجبَ الإتيانُ به ، وإلاَّ : لزِمَ العقابُ ، بالدليلِ المذكورِ .

قوله : الصلاةُ في الثوبِ المغصوبِ منهيٌّ عنها ، ثم إنَّ الإتيان بها يقتضي الخروجَ عن العهدةِ .

قلنا : الدليلُ الّذِي ذكـرناهُ يقتضِي أنْ لا يخـرجَ الإنسانُ عن عهـدةِ الأمرِ إلاَّ بفعـلِ المأمـورِ بهِ ؛ إلاَّ أنَّـه قد يُتـركُ العملُ بهـذا الدليـلِ في بعضِ الصور لمعارضٍ .

والفرقُ : أنَّ مماسَّةَ بدنِ الإنسانِ للثوبِ ليستْ جزءاً من ماهيّـةِ الصلاةِ ، ولا مقدِّمةً لشيءٍ من أجزائِهَا ؛ وإذا كانَ كذلكَ : كان آتياً بعين الصـلاةِ المأمـورِ بها من غير خلل في ماهيّتها أصلاً .

أقصى ما في الباب : أنَّه أتَى مع ذلك بفعلٍ آخـرَ محرَّمٍ ، ولكن لا يقـدحُ في الخروجِ عن العهدةِ .

أمَّـا المعارضـةُ الأولى فجوابُهـا : أنَّ النهيَ دلَّ عـلى أنَّ المنهيَّ عنـه مغـايـرٌ للمأمورِ بهِ ، والنصُّ دلَّ على أنَّ الخروجَ عن عهدةِ الأمـرِ لا يحصلُ إلا بـالإتيانِ بـالمأمـورِ به فيحصـل من مجموعِ هـاتينِ المقـدِّمتين : أنَّ الإتيـانَ بالمنهيِّ عنـه لا يقتضي الخروج عن العهدة .

وأمَّا المعارضةُ الثانيةُ فنقول : لا نسلمُ أنَّ النهي في الصور التي ذكرتموها تعلّقَ بنفسِ ما تعلّقَ بهِ الأمرُ ، بل بالمجاورِ ، وحيثُ صحَّ الدليلُ : أنَّ الفعلَ المأتيَّ بهِ غيرُ الفعلِ المنهيِّ عنه : فلا نسلِّم أنَّه لا يفيدُ الفسادَ . والله أعلم .

وأمَّا المعاملاتُ فالمرادُ من قولنا : **هذا البيعُ فاسدٌ** : أنَّه لا يفيدُ الملكَ ؛ فنقول : لو دلَّ النهيُ على عدم الملكِ لدلَّ عليهِ : إمَّا بلفظِهِ ، أو بمعناهُ . ولا يدلُّ عليهِ بلفظِهِ ؛ لأنَّ لفظَ النهيِ لا يدلُّ إلَّا على الزجرِ .

ولا يدلُّ عليهِ بمعناهُ أيضاً لأنَّه لا استبعادَ في أنْ يقولَ الشارعُ **نهيتكُ عن هذا البيعِ ، ولكنْ إنْ أتيتَ به : حصل الملكُ** : كالطلاقِ في زمانِ الحيضِ ، والبيعِ وقتَ النداءِ .

وإذا ثبتَ أنَّ النهيَ لا يدلُّ على الفسادِ لا بلفظه ولا بمعناه : وجبَ أن لا يدلَّ عليهِ أصلاً .

فإنْ قيلَ : هذا يشكلُ بالنهيِ في بابِ العباداتِ فإنه يدلُّ على الفسادِ .

ثم نقولُ : لا نسلِّم أنَّه لا يدلُّ عليهِ بمعناهُ ، وبيانُهُ من وجهين :

الأوَّلُ : أنَّ فعلَ المنهيِّ عنه معصيةٌ ، والملك نعمةٌ ، والمعصيةُ تناسبُ المنعَ من النعمةِ ، وإذا لاحتْ المناسبةُ : فمحلُّ الاعتبارِ جميعُ المناهى الفاسدةِ .

الثاني : أنَ المنهي عنه لا يجوزُ أنْ يكونَ منشأَ المصلحةِ الخالصةِ أو الراجحةِ وإلَّا : لكانَ النهيُ منعاً عن المصلحةِ الخالصةِ أو الراجحةِ ؛ وإنَّه لا يجوزُ .

بقي أحدُ أمورٍ ثلاثةٍ وهو : أن يكونَ منشأَ المفسدةِ الخالصةِ ، أو الراجحةِ ، أو المساويةِ

وعلى التقديرين الأوَّلين : وجبَ الحكمُ بالفسادِ ؛ لأنَّهُ إذا لم يفد الحكم

أصلاً : كان عبثاً ، والعاقلُ لا يرغبُ في العبثِ ظاهراً فلا يقدمُ عليه : فكان القولُ بالفسادِ سعياً في إعدامِ تلكَ المفسدة .

وعلى التقدير الثالث وهو التساوي : كانَ الفعلُ عبثاً ، والاشتغالُ بالعبث محذورٌ عند العقلاء والقولُ بالفسادِ يُفضِي إلى دفعِ هذا المحذورِ : فوجب القولُ بِهِ .

سلّمنَا أنَّ ما ذكرته يدلُّ على قولك ، لكنَّه معارضٌ بالنصِّ ، والإجماعِ والمعقولِ .

أمَّا النص فقوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ أَدْخَلَ فِي دِيْنِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ »

والمنهيُّ عنه ليسَ من الدينِ : فيكونُ مردوداً . ولو كانَ سبباً للحكمِ : لَمَا كانَ مردوداً .

وَأمَّا الإجماعُ فهو أنَّهم رَجَعُوا في القولِ بفسادِ الرِّبا ، وفساد نكاحِ المتعةِ إلى النهيِ .

وأمَّا المعقولُ فمن وجهين :

الأوَّل : أنَّ النهيَ نقيضُ الأمرِ ، لكنَّ الأمرَ يدلُّ على الإجزاء ، فالنهيُ يدلُّ على الفسادِ .

الثاني : أنَّ النهيَ يدلُّ على مفسدةٍ خالصةٍ ، أو راجحةٍ ، والقولُ بالفسادِ سعيٌ في إعدامِ تلكَ المفسدةِ فوجبَ أنْ يكونَ مشروعاً : قياساً على جميعِ المناهي الفاسدة .

والجوابُ : قوله : **يُشكلُ بالنهيِ في العباداتِ** .

قلنا : المرادُ من الفسادِ في بابِ العباداتِ : أنَّها غيرُ مجزئةٍ ، المرادُ منهُ في بابِ المعاملاتِ : أنَّه لا يفيدُ سائرَ الأحكامِ . وإذا اختلفَ المعنَى : لم يتّجه أحدُهما نقضاً على الآخرِ .

قوله : **الملكُ نعمةٌ فلا تحصلُ من المعصيةِ .**

قلنا : الكلامُ عليهِ وعلى الوجهِ الثاني مذكورٌ في الخلافيّات .

وأمَّا الحديث فنقول : الطلاقُ في زمانِ الحيضِ يوصَفُ بأمرين : **أحدُهما** : أنَّه غير مطابقٍ لأمرِ الله تعالى . والثاني : أنَّه سببٌ للبينونةِ .

أمَّا الأول فالقولُ به إدخالٌ في الدين ما ليسَ منهُ : فلا جرَمَ كانَ ردّاً .

وأمَّا الثاني فَلِمَ قلتَ : إنَّه ليس من الدِّينِ حتى يلزم منه أن يكونَ رداً ؛ فإنَّ هذا عينُ المتنازَعِ فيهِ ؟ .

وأمَّا الإجماع فلا نسلِّم أنَّ الصحابة رضي الله عنهم رجعُوا في فسادِ الرِّبا والمتعةِ إلى مجرَّد النهي ؛ بدليلِ أنَّهم حكموا في كثير من المنهيّاتِ بالصحّةِ وعندَ ذلك لا بدّ وأن يكونَ أحدُ الحكمينِ لأجلِ القرينةِ ، وعليكم الترجيح .

ثم هو معنا لأنّا لو قلنَا : إنَّ النهيَ يدلُّ على الفسادِ لكانَ الحكمُ بعدمِ الفسادِ في بعض الصور تركاً للظاهرِ .

أما لو قلنا : بأنَّه لا يقتضِي الفسادَ ، لم يكنْ إثباتُ الفسادِ في بعضِ الصورِ لدليلٍ منفصلٍ ، تركاً للظاهرِ : فكان ما قلناه أولى .

قوله : **الأمرُ دلَّ على الإجزاءِ : فوجبَ أنْ يدلَّ النهيُ على الفسادِ .**

قلنا : هذا غيرُ لازمٍ ، لإمكانِ اشتراكِ المتضادَّاتِ في بعضِ الصور

اللوازم ـ ولو سلّمنا ذلك لكانَ الأمرُ لمّا دلَّ على الإجزاءِ : وجبَ أنْ لا يدلَّ النهيُ عليهِ ، لا أنْ يدلَّ على الفسادِ والله أعلم .

المسألةُ الخامسةُ : في أنَّ النهي عن الشي هلْ يدلُّ على صحّةِ المنهيِّ عنه :

الذين قالوا : إنَّ النهيَ عن التصرُّفاتِ لا يدلُّ على الفسادِ اختلفوا في أنّه هل يدلُّ على الصحّةِ؟ . فنُقِلَ عن أبي حنيفة ، ومحمد بن الحسنِ رحمهما الله أنَّه يدلُّ على الصحّةِ ؛ ولأجلِ ذلكَ احتجُّوا بالنهيِ عن الرِّبا على انعقادِهِ فاسداً ، وكذا في نذرِ صومِ يومِ العيدِ . وأصحابنا أنكرُوا ذلكَ .

لَنَا : قوله صلى الله عليه وآله وسلّم : « دَعي الصلاةَ أيّامَ أقرائِكَ » .

وروي أنّه صلى الله عليه وآله وسلّم : « نهى عَنْ بيعِ الملاقيحِ ، والمضامينِ » ؛ فالنهيُ في هذه الصورةِ مُنْفَكٌّ عن الصحةِ .

احتجُّوا : بأنَّ النهيَ عن غيرِ المقدورِ عبثٌ ، والعبثُ لا يليقُ بالحكيمِ ؛ فلا يجوزُ أنْ يقالَ للأعمى : لا تبصر ، ولا أنْ يقالَ للزمنِ : لا تطِرْ .

والجوابُ عنه : النقضُ بالمناهِي المذكورةِ . ثم نقولُ : لِمَ لا يجوزُ حملُ النهيِ على النسخِ ؟ كَمَا إذَا قالَ للوكيلِ : لاتبعْ هذا فإنَّه وإنْ كانَ نهياً في الصيغةِ ، لكنَّه نسخٌ في الحقيقةِ .

سلّمنا أنّه نهيٌ لكنَّ متعلّقهُ هو : البيعُ اللُّغويُّ ، وذلك ممكنُ الوجودِ ، فلِمَ قلتَ : إنَّ المسمّى الشرعيَّ ممكنُ الوجودِ ؟ . والله أعلم .

المسألةُ السادسةُ : المطلوبُ بالنهيِ عندِنا : فعلُ ضدِّ المنهيِّ عنهُ . وعندَ أبي هاشمٍ : نفسُ أنْ لا يفعلَ المنهيَّ عنهُ .

لَنَا : أنَّ النهيَ تكليفٌ ، والتكليفُ إنَّما يردُ بما يقدِرُ عليهِ المكلّفُ والعدمُ

الأصـليُّ يمتنعُ أنْ يكـونَ مقدوراً للمكلّفِ ؛ لأنَّ القـدرةَ لا بـدَّ لها من تـأثـيرٍ ، والعدمُ نفيٌ محضٌ فيمتنعُ إسنادُهُ إلى القدرةِ .

وبتقـدير أنْ يكـونَ العدمُ أثراً : يمكنُ إسنـادُهُ إلى القـدرةِ ، لكنَّ العـدمَ الأصليَّ لا يمكنُ إسنادُهُ إلى القدرةِ ؛ لأنَّ الحاصلَ لا يمكنُ تحصيلهُ ثانياً .

وإذا ثبتَ أنَّ متعلَّقَ التكليفِ ليسَ هو العدمُ : ثبتَ أنَّه أمرٌ وجـوديٌّ ينافي المنهيَّ عنهُ ، وهو الضدُّ .

احتـجَّ المخالف : بـأنَّ من دَعاهُ الـداعِي إلى الـزِّنـا فلم يفعلْهُ فـالعقـلاءُ يمدحونَهُ على أنَّه لم يزنِ ، من غـيرِ أن يخطرَ ببـالهِمْ فعلُ ضـدِّ الزِّنـا : فعلمنا أنَّ هذا ، العدمَ يصلحُ أن يكونَ متعلّقَ التكليفِ .

والجواب : أنَّهم لا يمدحونَهُ على شيءٍ لا يكونُ في وسعهِ ، والعدمُ الأصليُّ يمتنعُ أنْ يكونَ في وسعِـهِ على مـا تقدَّم بـلْ إنَّما يمـدحونَـهُ على امتنـاعهِ من ذلـكَ الفعلِ ، وذلكَ الامتناعُ أمرٌ وجوديٌّ لا محالةَ ؛ وهو : فعلُ ضدِّ الزِّنا .

فإن قلت : إنَّه كما يمكنه فعلُ الزِّنا ، فكذلكَ يمكنُهُ أنْ يتـركَ ذلكَ الفعـلَ على عدمِـهِ الأصـليِّ ، وأنْ لا يغيِّـرهُ فعـدمُ التغيـيرِ أمـرٌ مقـدورٌ لـهُ : فيتنـاولُـهُ التكليفُ .

قلت : المفهـومُ من قولِنَـا : تَركَـهُ على ذلـكَ العدمِ الأصـليِّ ، وما غيَّـرهُ عنه ، إمَّا أنْ يكونَ محض العدمِ ، أو لا يكونَ .

فـإنْ كـانَ محضَ العـدمِ : لم يكنْ متعلّق قـدرتِـهِ فـاستحـالَ أن يتنـاولَـهُ التكليفُ . وإنْ لم يكنْ محضَ العدمِ : كان أمراً وجوديّاً ؛ وهو المطلوب .

المسـألـةُ السـابعـةُ : النهيُ عن الأشيـاءِ ، إمَّـا أنْ يكـونَ نهيـاً عنهـا عـن

الجميع ، أو عن الجمعِ ، أو نهياً عنها على البدلِ ، أو عن البدلِ .

أمّا النهي عنها عن الجميعِ فهو : أنْ يقولَ الناهي للمخاطبِ : **لا تفعل هذَا ، ولا هذا** فيكون ذلكَ موجباً للخلوِّ عنهما أجمع . ثم تلكَ الأشياءُ الّتي أوجبَ الخلوَّ عنها ، إنْ كانَ الخلوُّ عنها ممكناً : فلا شكَّ في جوازِ النهيِ .

وإن لم يكنْ : كانَ ذلكَ النهي جائزاً عند من يجوِّز التكليفَ بما لا يُطاق .

وَأمَّا النهيُ عن الجمعِ بينَ أشياءَ فهوَ مثل أنْ تقولَ : **لا تجمعْ بينَ كذا وكذا** .

ثم تلكَ الأشياءُ إنْ أمكنَ الجمع بينَها : فلا كلامَ في جوازِ ذلكَ النهيِ ، وإلَّا : لَمْ يجزْ عندَ مَنْ لا يجوِّز تكليفُ ما لا يُطاقُ؛ لأنَّه عبثٌ يجري مجرى نهي الهاويِ من شاهق جبلٍ عن الصعودِ .

وأمَّا النهي عن الأشياء على البدلِ فهو : أنْ يقالَ للإنسانِ : **لا تفعلْ هذا إنْ فعلتَ ذلك ، ولا تفعلْ ذلكَ إن فعلتَ هذَا** . وذلك بأنْ يكونَ كلُّ واحدٍ منها مفسدةً عندَ وجودِ الآخرِ . وهذا يرجعُ إلى النهيِ عن الجمعِ بينهما . وأمَّا النهيُ عن البدلِ فَيُفْهَمُ منه شيئان :

أحدهما : أنْ ينهيَ الإنسانَ عن أنْ يفعلَ شيئاً ، ويجعلهُ بدلاً عن غيرهِ ، وذلكَ يرجعُ إلى النهيِ عن أنْ يقصِدَ بهِ البدلَ ؛ وذلكَ غيرُ ممتنعٍ .

والآخر : أنْ ينهى عَنْ أنْ يفعلَ أحدَهُمَا دونَ الآخرِ ، لكن يجمعُ بينهما . وهذا النهيُ جائزٌ إنْ أمكنَ الجمعُ ، وغيرُ جائزٍ إنْ تعذَّرَ على قولِ من لا يجوِّزُ تكليفَ ما لا يُطاقُ . والله أعلم .

الكلام في العمومِ والخصوصِ وهو مرتَّبٌ على أَقسامٍ :

القسم الأَوَّل : في العمومِ وهو مرتَّبٌ على شطرينِ :

الشطر الأَوَّل في أَلفاظِ العمومِ وفيه مسائلُ

المسأَلةُ الأُولَىٰ : في العامِّ : هو اللّفظُ المستغرقُ لجميعِ ما يصلحُ لهُ بحسبِ وضعٍ واحدٍ كقولنا : **الرجالُ** ؛ فإِنَّه مستغرقٌ لجميعِ ما يصلحُ لهُ . ولا يدخلُ عليهِ النكراتُ كقولهم : **رجلٌ** ؛ لأَنّه يصلحُ لكلِّ واحدٍ من رجالِ الدنيَا ، ولا يستغرقُهم . ولا التثنيةُ ، ولا الجمعُ ؛ لأنَّ لفظَ **رجلان** ، **ورجالٍ** يصلحانِ لكل اثنين ، وثلاثةٍ ، ولا يفيدانِ الاستغراقَ . ولا أَلفاظُ العدد كقولنا : **خمسةٌ** ؛ لأنّه صالحٌ لكلِّ خمسةٍ ، ولا يستغرقُهُ .

وقولُنا : **بحسبِ وضعٍ واحدٍ** احترازٌ عن اللّفظِ المشتركِ ، أو الذي لهُ حقيقةٌ ، ومجازٌ ؛ فإنَّ عمومَهُ لا يقتضي أنْ يتناولَ مفهوميهِ معاً .

وقيل في حدِّه أيضاً : **إنّه اللّفظةُ الدالَّةُ على شيئين فصاعدا ، من غير حصرٍ** . واحترزنا **باللّفظةِ** عن المعاني العامّةِ ، وعن الألفاظِ المركّبةِ .

وبقولنا : **الدالّةِ** عن الجمعِ المنكَّرِ؛ فإنّه يتناولُ جميعَ الأعدادِ ، لكن على وجهِ الصلاحيّةِ ، لا على وجهِ الدلالةِ .

وبقولِنَا : **على شيئينِ** عن النكرةِ في الإِثباتِ . وبقولنا : **من غير حصرٍ** عن أسماء الأعدادِ . واللّهُ أعلم .

المسأَلةُ الثانيةُ : المفيدُ للعمومِ إمّا أنْ يُفيده لغة ، أو عرفاً ، أو عقلاً .

أمّا الذي يفيده لغة : فَإمّا أنْ يفيدَهُ على الجمع ، أو على البدل . والّذي

يُفيدهُ على الجمعِ فَإمّا أنْ يُفيدَه : لكونِهِ اسماً موضوعاً للعمومِ ، أو لأنّه اقترنَ بهِ ما أوجبَ عمومَهُ .

وأمّا الموضوعُ للعمومِ فعلى ثلاثةِ أقسامٍ :

الأوّل : ما يتناولُ العالِمِينَ وغيرَهُمْ وهو : لفظُ **أيٍّ** في الاستفهامِ والمجازاةِ تقولُ : **أيُّ رجلٍ** ، **وأيُّ ثوبٍ** ، **وأيُّ جسمٍ** في الاستفهامِ والمجازاةِ . وكذا لفظ **كلٍّ** ، **وجميعٍ** .

الثاني : ما يتناولُ العالِمِينَ فقط . وهو : **مَنْ** في المجازاةِ والاستفهامِ .

الثالث : ما يتناولُ غيرَ العالِمِينَ وهو قسمان :

أحدهما : ما يتناولُ كلَّ ما ليسَ من العالِمِينَ وهو : صيغة **ما** . وقيل : إنّه يتناولُ العالمينَ أيضاً كقولِهِ تعالى : ﴿ **وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُوْنَ مَا أَعْبُدُ** ﴾ [الكافرون : ٤] .

وثانيها : ما يتناولُ بعضَ ما ليسَ من العالِمِينَ وهو : صيغةُ **متى** ، فإنها مختصَّةٌ بالزمانِ . **وأنّى** ، **وحيثُ** ؛ فإنهما مختصَّانِ بالمكانِ .

وأمّا الاسمُ الذي يفيدُ العمومَ لأجلِ أنّهُ دخلَ عليهِ ما جعلَهُ كذلكَ فهو : إمّا في الثبوتِ ، أو في العدمِ .

أمّا الثبوتُ فضربان : **لامُ الجنسِ الداخلةُ على الجمعِ** ، كقولِكَ : **الرجالُ** والإضافةُ كقولِكَ : **ضربتُ عبيدِي** .

وأمّا العدمُ **فكالنكرةِ في النفي** .

وأمّا الاسمُ الذي يُفيدُ العمومَ على البدلِ : **فأسماء النكرات** على اختلافِ مراتبِها في العمومِ والخصوصِ .

وأما القسم الثاني : وهوَ الّذِي يُفيدُ العمومَ : عرفاً فكقولِهِ تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء : ٢٣] فإنّه يُفيدُ فِي العرف : تحريم جميعِ وجوهِ الاستمتاع .

وأما القسم الثالث : وهو الّذِي يفيدُ العمومَ : عقلاً فأمورٌ ثلاثةٌ :

أحدُها : أنْ يكونَ اللّفظُ مفيداً للحكمِ ولعلّتِهِ فيقتضي ثبوتَ الحكمِ أينَما وُجدتْ العلّةُ .

والثاني : أنْ يكونَ المفيدُ للعمومِ ما يرجعُ إلى سؤالِ السائلِ : كَمَا إذَا سُئلَ النبيُّ عليه الصلاةُ والسلامُ عمّن أفطرَ ؟ فيقولُ : « عليهِ الكفارةُ » ، فنعلمُ : أنّهُ يعمُّ كلَّ مفطرٍ .

والثالث : دليلُ الخطابِ عندَ من يقولُ بهِ كقوله عليه الصلاةُ والسلامُ : « في سائمةِ الغنمِ زكاةٌ » ؛ فإنّهُ يدلُّ : على أنّه لا زكاة في كلِّ ما ليسَ بسائمةٍ . والله أعلمُ .

المسألةُ الثالثةُ : في الفرق بين المطلق والعام :

أعلم : أنَّ كلَّ شيء فلَهُ حقيقةٌ ، وكلّ أمرٍ يكونُ المفهومُ منهُ مغايراً للمفهومِ من تلكَ الحقيقةِ : كانَ لا محالة أمراً آخرَ سوَى تلكَ الحقيقةِ سواءٌ كانَ ذَلكَ المغايرُ لازماً لتلكَ الحقيقةِ أو مفارقاً ، وسواءٌ كانَ سلباً أو إيجاباً .

فالإنسانُ من حيثُ إنّه إنسانٌ ليسَ إلاَّ أنه إنسانٌ . فَأمّا أنّهُ واحدٌ ، أو لا واحدٌ ، أو كثيرٌ أو لا كثيرٌ فكلُّ ذلكَ مفهوماتٌ منفصلةٌ عن الإنسانِ من حيثُ إنّه إنسانٌ وإنْ كُنّا نقطعُ بأنَّ مفهومَ الإنسانِ لا ينفكُّ عن كونِهِ واحداً ، أو لا واحداً .

إذا عرفتَ ذلكَ فنقولُ : اللّفظ الدالُّ على الحقيقةِ من حيثُ إنّها هي هي

من غيرِ أنْ تكونَ فيها دلالةٌ على شيءٍ من قيودِ تلكَ الحقيقةِ سلباً كانَ ذلكَ القيدُ ، أو إيجاباً : فهو **المطلقُ** .

وأمّا اللّفظُ الدالُّ على تلكَ الحقيقةِ معَ قيدِ الكثرةِ ، فإنْ كانت الكثرةُ كثرةً معيّنَةً بحيث لا يتناولُ ما يزيد عليها فهو **اسمُ العددِ** . وإنْ لم تكنْ الكثرةُ كثرةً معيّنَةً : فهو **العام** .

وبهذا التحقيق ظهرَ خطأُ من قالَ : المطلقُ هو : الدالُّ على واحدٍ ، لا بعينهِ ؛ فإنَّ كونَهُ واحداً ، وغيرَ معيّنٍ قيدانِ زائدانِ على الماهيّةِ . واللّهُ أعلم .

المسألةُ الرابعةُ : اختلفَ الناسُ في صيغةِ **كلٍّ** ، **وجميعٍ** ، **وأيٍّ** ، **وما** ، **ومَنْ** في المجازاةِ ، والاستفهامِ .

فذهبت المعتزلةُ ، وجماعةٌ من الفقهاءِ : إلى أنَّها للعمومِ فقط ؛ وهو المختار . وأنكرت الواقفيّةُ ذلكَ ، ولهم قولان :

فالأكثرونَ ذهبوا : إلى أنّها مشتركةٌ بين العمومِ والخصوصِ .

والأقلُّون قالوا : لا ندري أنها حقيقةٌ في العمومِ فقط ؛ أو الخصوصِ فقط ، أو الاشتراكِ فقط والكلام في هذهِ المسألةِ مرتّبٌ على فصولٍ خمسة :

الفصلُ الأوَّلُ

في أنَّ : مَنْ ، ومَا ، وأينَ ، ومتىٰ في الاستفهامِ : للعمومِ .

فنقولُ : هذهِ الصيغُ ، إمّا أنْ تكونَ للعمومِ فقط ؛ أو للخصوصِ فقط ؛ أوْ لَهُمَا على سبيلِ الاشتراك ؛ أوْ لا لواحدٍ منهما : والكلُّ باطلٌ إلّا الأوَّلَ .

أما أنّهُ لا يجوزُ أنْ يقالَ : إنّها موضوعةٌ للخصوصِ فقط فلأنّهُ لو كانَ

كذلك لما حسُنَ من المجيبِ أنْ يجيبَ بذكرِ كلِّ العقلاءَ ؛ لأنَّ الجوابَ يجبُ أنْ يكونَ مطابقاً للسؤال ، لكنْ لا نزاعَ في حسنِ ذلك .

وأمّا أنَّهُ لا يجوزُ القولُ بالاشتراكِ فلأنّه لو كانَ كذلكَ لما حسُنَ الجوابُ إلَّا بعدَ الاستفهامِ عن جميعِ الأقسامِ الممكنةِ مثلُ أنّهُ إذَا قيلَ : من عندَكَ ؟ فلا بدَّ أن تقولَ : تسألني عن الرجالِ ، أو عن النساءِ ؟ فإذا قالَ : عن الرجال فلا بدَّ أنْ تقولَ : تسألني عن العربِ ، أو عن العجمِ ؟ فإذَا قالَ : عن العربِ فلا بدَّ أن تقولَ : تسألني عن ربيعةَ ، أو عن مضرَ ؟ وهلمَّ جرًّا إلى أن تأتيَ على جميعِ التقسيماتِ الممكنةِ ؛ وذلكَ : لأنَّ اللفظَ إمّا أنْ يقالَ : إنّهُ مشتركٌ بين الاستغراقِ ، وبين مرتبةٍ معيّنةٍ في الخصوصِ ، أو بينَ الاستغراقِ ، وبينَ جميعِ المراتبِ الممكنةِ ؛ والأول باطلٌ ؛ لأنَّ أحداً لم يقلْ بهِ .

والثاني يقتضي أنْ لا يحسُنَ من المجيبِ ذكرُ الجوابِ إلَّا بعدَ الاستفهامِ عن كل تلكَ الأقسامِ ؛ لأنَّ الجوابَ لا بدَّ وأنْ يكونَ مطابقاً للسؤالِ ، فإذَا كانَ السؤالُ محتملاً لأمورٍ كثيرةٍ فلو أجابَ قبلَ أنْ يعرفَ ما عنهُ وقعَ السؤالُ : لاحتملَ أنْ لا يكونَ الجوابُ مطابقاً للسؤالِ ؛ وذلك غير جائز .

فثبت : أنّه لو صحَّ الاشتراكُ لوجبتْ هذه الاستفهاماتُ ، لكنّها غيرُ واجبةٍ ؛ أمّا أوّلاً فلأنّهُ لا عامَّ إلَّا وتحته عامٌّ آخرُ ؛ وإذَا كانَ كذلكَ : كانت التقسيماتُ الممكنةُ غيرَ متناهيةٍ ، والسؤالُ عنها على سبيلِ التفصيلِ محالٌ .

وأمّا ثانياً فلأنّا نعلمُ بالضرورةِ من عادةِ أهلِ اللِّسانِ : أنّهم يستقبحونَ مثلَ هذِهِ الاستفهاماتِ .

وأمّا أنّه لا يجوزُ أنْ تكونَ هذه الصيغةُ غيرَ موضوعةٍ لا للعمومِ ، ولا

للخصوصِ فمتَّفقٌ عليهِ . فبطلتْ هذه الأقسامُ الثلاثةُ ، ولم يبقَ إلَّا القسمُ الأوَّلُ وهو الحقُّ .

فإنْ قيلَ : لا نسلِّم أنّها غيرُ موضوعةٍ للخصوصِ .

قوله : **لو كانَ كذلكَ لما حسُنَ الجوابُ بذكرِ الكلِّ .**

قلنا : متَى ؟ إذَا وُجدتْ معَ اللّفظِ قرينةٌ تجعلُهُ للخصوصِ ، أوْ إذَا لم تُوجدْ ؟ . الأوَّلُ ممنوعٌ ، والثاني مسلّمٌ .

بيانُه : أنَّ من الجائزِ أنْ تكونَ هذه الصيغةُ موضوعةً للخصوصِ ، إلَّا أنّه قد يقترنُ بها من القرائنِ ما يصيِّر المجموعَ للعمومِ ؛ لجوازِ أنْ يكونَ حكمُ المركَّبِ مخالفاً لحكم المفردِ .

سلمنا ذلكَ ؛ فَلِمَ لا يكونُ مشتركاً ؟ .

قوله : **لو كانَ كذلكَ لوجبت الاستفهاماتُ .**

قلنا : لِمَ لا يجوزُ أن يقالَ : هذهِ اللّفظةُ لا تنفكُّ عن قرينةٍ دالّةٍ على المرادِ بعينه فلا جرمَ لا يحتاجُ إلى تلكَ الاستفهاماتِ .

سلّمنا إمكانَ خلوِّهِ عن تلكَ القرينةِ ، لكنْ متَى يقبحُ الجوابُ بذكرِ الكلِّ ؟ إذَا كانَ ذكرُ الكلِّ مفيداً لما هو المطلوبُ بالسؤالِ على كل التقديرات أو إذَا لم يكنْ ؟ .

الأول ممنوعٌ ، والثاني مسلَّمٌ .

بيانُه : أنَّ السؤالَ إمّا أن يكونَ قد وقعَ عن الكلِّ ، أو عن البعضِ .

فإنْ وقعَ عن الكلِّ كانَ ذكرُ الكلِّ هو الواجب ؟ .

وإنْ وقعَ عن البعضِ فذكرُ الكلِّ يأتي على ذلكَ البعضِ ، فيكون ذكرُ

الكلِّ مفيداً لحصولِ المقصودِ على كل التقديرات وذكرُ البعضِ ليسَ كذلكَ : فكانَ ذكرُ الكلِّ أولى .

سلمنا أنَّ الاشتراكَ يوجبُ تلكَ الاستفهاماتِ ، لكنْ لا نسلِّم أنّها لا تحسُنُ ، ألا ترى أنّه إذَا قيلَ : من عندكَ ؟ حسُنَ منه أنْ يقولَ : أعنِ الرجالِ تسألُني ، أم عن النساء ؟ أعن الأحرارِ ، أم عن العبيدِ ؟ غايةُ ما في الباب أن يقالَ : الاستفهامُ عن كلِّ الأقسامِ الممكنةِ غيرُ جائزٍ ؛ لكنّا نقول : ليسَ الاستدلالُ بقبحِ بعضِ تلكَ الاستفهاماتِ على عدمِ الاشتراكِ أولىَ مِنْ الاستدلالِ بحسنِ بعضِها على الاشتراكِ ؛ وعليكم الترجيح .

سلمنا أنَّ ما ذكرتم يدلُّ على قولكم ، لكنّه معارضٌ بأنَّ هذه الصيغَ لو كانتْ للعمومِ فقط : لما حسُنَ الجوابُ إلاَّ بقوله : لا أو نعم ؛ لأنَّ قوله : من عندك ؟ تقديره : أكلُّ الناسِ عندَكَ ؟ ومعلوم أنَّ ذلكَ لا يجابُ إلا بلا أو بنعم : فكذلكَ هاهنا .

والجوابُ : قوله : **الصيغةُ وإنْ كانتْ حقيقةً في الخصوصِ ، لكنْ لِمَ لا يجوزُ أنْ يقترنَ بها ما يصيِّرُ المجموعَ للعمومِ ؟ .**

قلنا : لثلاثةِ أوجهٍ :

الأوَّل : أنَّ هذا يقتضي أنّه لو لم توجدْ تلكَ القرينةَ : أنْ لا يحسُنَ الجوابُ بذكرِ الكلِّ .

ونحن نعلمُ بالضرورةِ من عادةِ أهلِ اللُّغةِ حسنَ ذلكَ : سواءٌ وجدتْ قرينةٌ أخرىَ ، أم لم توجدْ .

الثاني : أنَّ هذهِ القرينةَ لا بدَّ وأن تكونَ معلومةً للسامعِ والمجيبِ معاً لأنّهُ

يستحيلُ أن تكونَ تلكَ القرينةُ طريقاً إلى العلمِ بكونِ هذهِ الصغةِ للعمومِ معَ أنّا لا نعرفُ تلكَ القرينةَ .

ثم تلكَ القرينةُ إمّا أنْ تكونَ لفظاً أو غيرَهُ : والأولُ باطلٌ ؛ لأنّه إذَا قيلَ لنا : من عندَك ؟ حسُنَ منّا أنْ نجيبَ بذكرِ كلٍّ من عندنا وإنْ لم نسمعْ من السائلِ لفظةً أخرى .

والثاني باطلٌ أيضاً لأنّا لا نعقلُ قسماً آخرَ وراءَ اللّفظِ يدلُّ على مقصودِ المتكلّمِ إلا الإشارة ، وما يجري مجراها : من تحريكِ العينِ والرأسِ ، وغيرِهمَا .

وكلُّ ذلكَ مِمّا لا يطلّعُ الأعمى عليهِ مع أنّه يُحسنُ منهُ أنْ يجيبَ بذكرِ الكلِّ .

الثالث : أنَّ مَنْ كتبَ إلى غيرِهِ فقالَ : من عندَكَ ؟ حسُنَ منهُ الجوابُ بذكرِ الكلِّ مع أنّه لم يوجدْ في الكِتْبَةِ شيءٌ من القرائنِ .

وبهذهِ الوجوهِ خرج الجوابُ أيضاً عن قولِهِ : **إنّما لم يحسُن الاستفهامُ عن جميعِ الأقسامِ ؛ لأنَّ اللفظَ لا ينفكُّ عن القرينةِ الدالّةِ** . وأيضاً : فقد انعقدَ لإجماعُ على أنَّ اللفظَ المشتركَ يجوزُ خلُّوهُ عن جميعِ القرائنِ المعيِّنةِ .

قوله : **إنّما حسُنَ الجوابُ بذكرِ الكلِّ ؛ لأنَّ المقصودَ حاصلٌ على كل التقديراتِ** .

قلنا : يلزمُ منهُ لو قالَ : من عندَكَ من الرجال ؟ أنْ يحسُنَ منهُ ذكرُ النساءِ مع الرجالِ ؛ لأنَّ تخصيصَ الرجالِ بالسؤالِ عنهم لا يدلُّ على أنّه لا حاجةَ بهِ إلى السؤالِ عن النساءِ ، فلَمّا لم يحسُنْ في هذا : فكذَا فيها ذكرتموهُ .

وأيضاً فكما أنّهُ يحتملُ أنْ يكونَ غرضُهُ من السؤالِ ذكرُ الكلِّ أمكنَ أنْ يكونَ غرضه السؤالَ عن البعضِ ، مع السكوتِ عن الباقين .

قوله : قد يحسُنُ الاستفهامُ عن بعضِ الأقسامِ فليسَ الاستدلالُ بقبحِ البعضِ على نفيِ الاشتراكِ أولى من الاستدلالِ بحسنِ البعضِ على ثبوتِ الاشتراكِ .

قلنا : قد ذكرنَا أنّه ليسَ في الأمّةِ أحدٌ يقولُ : بأنَّ هذِهِ الصيغَ مخصوصَةٌ ببعضِ مراتبِ الخصوصِ ، دونَ البعضِ ، فلو كانتْ حقيقةً في الخصوصِ : لكانتْ حقيقةً في كلِّ مراتبِ الخصوصِ ، ولو كانَ كذلكَ : لوجبَ الاستفهامُ عن كلِّ تلكَ المراتبِ ؛ فلما لم يكنْ كذلكَ : علمنا فسادَ القولِ بالاشتراكِ .

فأمّا حسنُ بعضِ الاستفهاماتِ : فلا يدلُّ على وقوعِ الاشتراكِ ؛ لما سنذكرُ إن شاء الله تعالى : أنَّ للاستفهامِ فوائدَ أُخرى سوى الاشتراكِ .

قوله : لو كانتْ هذه الصيغةُ للعمومِ لما حسنَ الجوابُ إلاَّ بلا أو نعم .

قلنا : لا نسلِّم ؛ وذلكَ لأنَّ السؤال هاهنا ما وقعَ عنِ **التصديقِ** حتى يكونَ جوابهُ **بلا أو بنعم** ، بل إنّما وقعَ عن **التصوُّرِ** فقوله **من عندك ؟** معناه : اذكر لي جميعَ من عندك من الأشخاصِ ولا تبقِ أحداً إلاَّ وتذكرُهُ لي . ومعلومٌ أنّه لا يحسُنُ الجوابُ عن هذا السؤالِ **بلا أو** نعم . والله أعلم .

الفصلُ الثاني

في أنَّ صيغةَ مَنْ ، ومَا في المجازاةِ للعمومِ ويدلُّ عليه ثلاثةُ أوجهٍ :

الأوَّل : أنَّ قوله : **من دخلَ داري فأكْرِمْهُ** لو كانَ مشتركاً بينَ الخصوصِ والاستغراقِ : لما حسُنَ من المخاطَبِ أنْ يجريَ على موجبِ الأمرِ إلاَّ عندَ الاستفهامِ عن جميع الأقسامِ الممكنةِ ، لكنّه حسُن : فدلَّ على عدمِ الاشتراك . وتقريره ما تقدم في الفصلِ الأولِ .

الوجه الثاني : أنّه إذا قالَ : **من دخلَ داري فأكرِمْهُ** حسنَ منهُ استثناءُ كلِّ واحدٍ من العقلاءِ ، والعلم بحسنِ ذلكَ من عادةِ أهلِ اللُّغةِ ضروريٌّ ، والاستثناءُ يخرجُ من الكلامِ ما لولاهُ : لوجبَ دخولُهُ فيهِ ؛ وذلكَ لأنّه لا نزاعَ في أنَّ المستثنى من الجنسِ لا بدَّ وأن يصحَّ دخولُهُ تحتَ المستثنى منه . فإمّا أنْ لا يعتبرَ مع الصحةِ الوجوبُ ، أو يُعتبرَ :

والأوّلُ باطلٌ ، وإلّا لكانَ لا يبقى بينَ الاستثناءِ من الجمعِ المنكرِ كقوله : **جاءني فقهاءُ إلا زيداً** وبين الاستثناء من الجمع المعرَّفِ كقوله : **جاءني الفقهاءُ إلا زيداً** فرقٌ ، لصحَّةِ دخولِ زيد في الخطابين ، لكنَّ الفرقَ معلومٌ بالضرورةِ من عادة العرب : فعلمنا أنَّ الاستثناءَ من الجمعِ المعرَّفِ يقتضي إخراجَ ما لولاه : لوجبَ دخولَهُ تحتَ اللّفظِ ؛ وهوَ المطلوبُ .

فإنْ قيلَ : ينتقضُ دليلُكم بأمورٍ ثلاثةٍ :

أحدُها : جموعُ القِلّةِ ، كالأفعُل ، والأفعالِ ، والأفعلة والفَعَلَة . وجمعِ السلامةِ ؛ فإنّه للقلّةِ بنصِّ سيبويهِ مع أنّه يصحُّ استثناءُ كلِّ واحدٍ من أفرادِ ذلكَ الجنسِ عنها .

وثانيها : أنّه يصحُّ أنْ يقالَ : **اصحبْ جمعاً من الفقهاء إلاَّ فلاناً** ؛ ومعلومٌ أنْ ذلكَ المستثنى لا يجبُ أن يكونَ داخلاً تحتَ ذلك المنكَّرِ .

وثالثُها : أنّه يصحُّ أنْ يقالَ : **صلِّ إلاَّ اليوم الفلانيَّ** ، ولو كانَ يقتضي إخراجَ ما لولاهُ لدخلَ : لكانَ الأمرُ مقتضياً للفعلِ في كلِّ نَ الأمرُ يفيدُ الفورَ والتكرارَ ؛ وأنتم لا تقولونَ بهما .

متَهُ عن النقضِ ؛ لكن لا نسلِّم أنَّ قولَه : **من دخلَ داري** ـاءُ كلِّ واحدٍ من العقلاء منه ؛ فإنه لا يحسُنُ منه أن يستثنيَ

المـلائكـة والجنَّ واللصـوص ولا يحسُنُ أنْ يقـولَ : إلا ملكَ الهنـدِ ، وملكَ الصينِ .

سلّمنا حسنَ ذلكَ ، ولكنْ لِمَ يدلُّ على العمومِ ؟ .

قـوله : المستثنى يجبُ صحّـةُ دخولِـهِ تحتَ المستثنى منه ، فـإمّـا أنْ يكـونَ الوجوبُ معتبراً معَ هذِهِ الصحّةِ ، أو لا يكونَ .

قلنـا : لا نسلِّمُ أنَّ المستثنى يجبُ صحّةُ دخـولِهِ تحتَ المستثنى منـه ؛ فـإنَّ استثناءَ الشيءِ من غيرِ جنسهِ جائزٌ .

سلمناه ، لكن لِمَ قلتَ : إنّه لا بدَّ من الوجوبِ ؟

قوله : لو لم يكنْ الوجوبُ معتبراً : لما بقيَ فرقٌ بينَ الاستثناء من الجمعِ المنكّرِ ، وبينَ الاستثناء من الجمعِ المعرَّفِ .

قلنـا : نسلِّمُ أنّـه لا بـدَّ من فـرقٍ ، لكنْ لا نسلِّم أنّـه لا فـرقَ إلاَّ مـا ذكرتموهُ .

سلمنـا أنَّ ما ذكـرتموهُ يـدلُّ على الـوجوبِ ، لكنَّ معنـا مـا يـدلُّ عـلى أنَّ الصحّةَ كافيةٌ ؛ وبيانه من وجهين :

الأول : أنَّ الصحّةَ أعمُّ من الوجوبِ فيكونُ حملُ اللّفظِ على الصحّةِ حملاً له على ما هوَ أعمُّ فائدةً .

الثاني : أنَّ القائلَ إذَا قالَ لغيرهِ : أكرِمْ جمعاً مِن العلماءِ ، واقتلْ فرقةً من الكفّار : حسن أنْ يستثني كلَّ واحدٍ من العلماء ، والكفارِ ، فيقـولَ : إلاَّ فلانـاً وفلاناً ؛ ولو كانَ الاستثناءُ يخرجُ ما لوْلاهُ لـوجب دخولُـهُ فيهِ : لـوجبَ أنْ يكونَ اللّفظُ المنكّرُ للاستغراقِ .

سلمنا أنَّ ما ذكرتموه يقتضي أنْ تكونَ صيغةُ مَنْ للعموم ، لكن لا يجبُ أنْ يكونَ الأمرُ كذلكَ .

بيانه : أنَّ الاستدلالَ بالمقدمتين المذكورتين على النتيجةِ إنّما يصحُّ لو ثبتَ أنّه لا تجوزُ المناقضةُ على واضعِ اللُّغةِ ؛ إذًا لو جازتْ المناقضةُ عليهِ جازَ أنْ يقالَ : إنّهم حكَموا بهاتين المقدمتين ـ اللّتين تُوجبانِ عليهم أنْ يحكُموا بأنَّ صيغةَ مَنْ للعمومِ ، ولكنهم لعلّهم لم يحكُموا بها ؛ لأنّهم لم يَحْتَرِزوا عن المناقضةِ . بلىَ لو ثبتَ أنَّ اللغاتِ توفيقيّةٌ : اندفعَ هذَا السؤالُ .

سلّمنا أنَّ صحّةَ الاستثناءِ من هذه الصيغِ دالّةٌ على أنّها للعمومِ ، لكنّها تدلُّ على أنّها ليستْ للعمومِ من وجهٍ آخرَ ؛ وذلكَ : لأنّها لو كانتْ للعمومِ لكانَ الاستثناءُ نقضاً على ما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى .

والجواب : أمّا النقضُ بمجموعِ القلّةِ فلا نسلِّم أنّه يحسُنُ استثناءُ أي عددٍ شئنا منه مثلًا لا يجوزُ أن يقولَ : **أكلتُ الأرغفةَ إلّا ألفَ رغيف** ؛ وتوافَقْنَا : على أنّه يجوزُ استثناءُ أيِّ عددٍ شئنا من صيغةِ مَنْ في المجازاةِ ، مثل أن يقول : **مَنْ دخل داري أكرمتُهُ ، إلّا أهلَ البلدةِ الفلانيّةِ** .

قوله : **ينتقضُ بقوله : اصحبْ جمعاً من الفقهاءِ إلّا زيداً** .

قلنا : هب أنَّ الاستثناءَ من الجمعِ المنكَّرِ يُخرجُ من الكلامِ ما لولاهُ لصحَّ دخولُهُ فيه فَلِمَ قلتَ : إنَّ في سائرِ الصورِ كذلك ؟ .

قوله : **يلزم أنْ تكونَ صيغةُ الأمرِ للتكرارِ** .

قلنا : لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ اقترانُ الاستثناءِ بلفظِ الأمرِ قرينةً دالةً على دلالةِ الأمرِ على التكرارِ ؟ .

قوله : لا يحسنُ استثناءُ الملائكةِ واللُّصوصِ ، وملكِ الهندِ وملكِ الصينِ .

قلنا : لأنَّ المقصودَ من الاستثناء خروجُ المستثنى من الخطابِ وقد عُلِمَ من دونِ الاستثناءِ خروجُ هذهِ الأشياءِ من الخطابِ ، ولهذا لَوْ لَمْ يُعلَمْ خروجُهَا منه : لحسنَ الاستثناءُ .

ألاَ تَرَى أنَّه لو كانَ الخطابُ صادراً عن الله تعالى : لحَسُنَ منه تعالَى هذَا الاستثناءُ ، مثلُ أنْ يقولَ : **إنِّي أطعمُ من خلقتُ إلَّا الملائكةَ ، وأنظرُ بعينِ الرحمةِ إلى جميعِ خلقي إلَّا الملوكَ المتكبِّرينَ .**

قوله : لِمَ قلتَ : إنَّه يجبُ صحةُ دخولِ المستثنى تحتَ المستثنَى منه ؟.

قلنا : لأنَّ الإجماعَ منعقدٌ على ذلكَ في استثناء الشيءِ من جنسهِ : فلا يتوجّهُ جوازُ الاستثناءِ من غيرِ الجنسِ .

ولأنَّ الاستثناءَ مشتقٌ من الثني وهو : الصرفُ ؛ وإنَّما يحتاجُ إلى الصرفِ لو كانَ : بحيثُ لولا الصارفُ لدخل .

قوله : لِمَ قلت : إنَّهُ لا فرقَ بين الاستثناءِ من الجمعِ المنكَّرِ ، ومن الجمعِ المعرَّفِ ، إلا ما ذكرتَ ؟ .

قلنا : لأنَّ الجمعَ المنكّر هو : الّذِي يدلُّ على جمعٍ يصلحُ أنْ يتناولَ كلَّ واحدٍ من الأشخاصِ ، فلو كانَ الجمعُ المعرَّفُ كذلكَ : لم يبقَ بينَ الأمرينِ فرقٌ وحينئذٍ : لا يبقَى بينَ الاستثناءِ من الجمعينِ فرقٌ .

قوله : حملُ الاستثناءِ على الصحّةِ أولَى ؛ لكونها أعمَّ فائدةً .

قلنا : يعارضُهُ أنَّ حملَهُ على الوجوبِ أولى ؛ لأنَّ الصحّةَ جزءٌ من الوجوب ، فلو حملناهُ على الوجوبِ لكُنَّا قد أفدنا بِهِ الصحّةَ والوجوبَ معاً .

ولو حملناهُ على **الصحّةِ** وحدها : لم نفذْ بهِ **الوجوبَ** أصلاً ؛ والجمعُ بينَ الدليلينِ بقدرِ الإمكانِ واجبٌ .

قوله : **الاستثناءُ من الجمعِ المنكَّرِ ليسَ إلَّا لدفعِ الصحّةِ .**

قلنا : هبْ أنَّه كذلكَ فلِمَ قلتَ : إنَّ الاستثناءَ من صيغة مَنْ ومَا في المجازاةِ كذلكَ ؟ ! .

قوله : **لِمَ قلتَ : إنَّ التناقضَ على الواضعينَ لا يجوزُ ؟ .**

قلنا : لأنَّ الأصلَ عدمُ التناقضِ على العقلاءِ ، لا سيما وقد قرّر الله تعالى ذلكَ الوضعَ .

قوله : **لو كانتْ الصيغةُ للعموم : لكانَ الاستثناءُ نقضاً .**

قلنا : سيجيءُ الجوابُ عنه إن شاءَ الله تعالَى .

فهذا أقصى ما يمكنُ تمحُّلُه في هذهِ الطريقةِ .

الوجه الثالثُ : لما أنزل الله تعالى قوله : **﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُوْنِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَمَ ﴾** [الأنبياء : ٩٨] قال ابن الزِبَعْرى : **لأخصِمَنَّ محمداً** ثم النبيَّ ﷺ فقالَ : « يا محمدُ أليسَ قد عُبِدَتْ الملائكةُ ؟، أليسَ قد عُبِدَ عيسىَ ؟ » ، فتمسّكَ بعمومِ اللّفظِ ، ولم ينكر النبيُّ ﷺ ذلكَ ، حتّى نزلَ قولُهُ تعالَى : **﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ﴾** [الأنبياء : ١٠١] .

فإن قلت : السؤال كان خطأً ؛ لأنَّ ما لا تتناولُ العقلاءَ . قلتُ : لا نسلِّمُ ؛لقوله تعالَى: **﴿ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾** [الشمس : ٥,٦,٧] واللّهُ أعلمُ .

الفصلُ الثالثُ

في أنَّ صيغة الكل والجميع تفيدان الاستغراق ويدلُّ عليهِ وجوهٌ :

الأوَّل : أنَّ قوله : **جاءني كلُّ فقيهٍ في البلدِ** يناقضهُ قولُـهُ : **ما جاءني كـلُّ فقيهٍ في البلدِ** ؛ ولذلكَ يُستعملُ كل واحد منهما في تكذيبِ الآخرِ ، والتناقضُ لا يتحقّقُ إلَّا إذَا أفادَ الكلُّ الاستغراقَ ؛ لأنَّ النفيَ عن البعضِ لا يناقضُ الثبـوتَ في البعضِ .

الثاني : أن صيغةَ الكلِّ مقابلةٌ في اللّفظِ لصيغةِ البعضِ ، ولولا أنَّ صيغةَ الكلِّ غيرُ محتملةٍ للبعضِ ، وإلَّا : لما كانتْ مقابلةً لهَا .

الثـالث : أنَّ الرجـلَ إذَا قالَ : **ضـربتُ كلَّ مَنْ في الـدارِ** ، وعُلِمَ أنَّ في الدارِ عشرةً ، ولم يُعرفْ سوى هذهِ اللفظةِ أعني : أنَّـه لم يُعرَفْ أنَّ في الـدارِ أباهُ وغيرَهُ مِمّن يغلبُ على الـظنِّ أنَّه لا يضـربُهُ ، بـل جُوِّز أن يضـربَهم كلّهم : فإنَّ الأسبقَ إلى الفهمِ الاستغـراقُ ؛ ولـو كـانت لفـظةُ الكـلِّ مشتـركـةً بـينَ الكـلِّ والبعضِ لما كانَ كذلكَ ؛ لأنَّ اللفظَ المشتركَ لَمَّا كـانَ بالنسبـةِ إلى المفهومـينِ على السويّةِ : امتنعَ أنْ تكونَ مبادرةُ الفهمِ إلى أحدِهِمَا أقوى منها إلى الآخرِ .

الـرابع : أن يتمسّـك بسقوطِ الاعتـراضِ عن المطيـعِ ، وتـوجُّهـهِ عـلى العاصي .

أمـا الأولُ فهوَ : أنَّ السيـدَ إذا قالَ لعبـدهِ : **كـل من دخـلَ اليـومَ داري فأعطِهِ رغيفاً** ، فلو أعطى كلَّ داخلٍ : لم يكنْ للسيِّـدِ أنْ يعترضَ عليـهِ ، حتّى إنَّـهُ لو أعـطى رجلًا قصيـراً ، فقال لـه : لِمَ أعطيتـهُ مـعَ أنّي أردتُ الـطوال ؟ ، فللعبـدِ أنْ يقولَ : **مـا أمرتَني بـإعطاء الـطوالِ** ، **وإنَّما أمرتَني باعطاءِ من دخَـلَ**

وهذا قد دخل . وكل عاقلٍ سمعَ هذَا الكلامَ رأي اعتراضَ السيِّد ساقطاً ، وعذَر العبدِ متوجِّهاً .

وأما الثاني فهو : أنَّ العبدَ لو أعطى الكلَّ إلَّا واحداً فقالَ له السيِّدُ : لِمَ لَمْ تعطِهِ ؟ فقالَ : لأنَّه طويلٌ ، وكانَ لفظُكَ عامَّاً ، فقلتُ : لعلّكَ أردتَ القصارَ : استوجبَ التأديبَ بهذا الكلام .

الخامسُ : إذا قالَ : اعتقتُ كلَّ عبيدِي وإمائي ، وماتَ في الحالِ ولم يُعلمْ منهُ أمرٌ آخرُ سوى هذهِ الألفاظِ : حكم بعتقِ كل عبيده وإمائه .

ولو قال : غانمٌ حرٌّ ، وله عبدانِ اسمهما غانمٌ: وجبت المراجعةُ ، والاستفهامُ : فعلمنَا عدمَ الاشتراك .

السادسُ : أنَّا ندركُ تفرقةً بينَ قولِنَا : جاءني فقهاءُ ؛ وبين قولِنَا : جاءَني كلُ الفقهاءِ ؛ ولولا دلالةُ الثاني على الاستغراقِ ، وإلَّا : لما بقِيَ الفرْقُ .

السابع : معلومٌ أنَّ أهلَ اللّغةِ إذَا أرادُوا التعبيرَعَنْ معنى الاستغراقِ فزِعُوا إلى استعمالِ لفظةِ الكلِّ والجميعِ ولا يستعملونَ الجموعَ المنكَّرَةَ ولولا أنَّ لفظة الكلِّ والجميعِ موضوعةٌ للاستغراقِ ، وإلَّا : لكانَ استعمالُهُم هاتينِ اللّفظتينِ عندَ إرادَةِ الاستغراقِ : كاستعمالِهِمْ للجموعِ المنكَّرةِ .

فإنْ قلتَ : في جميعِ هذهِ المواضعِ إنَّما حكَمْنَا بالعمومِ للقرينة . قلتُ : ما تفرضونَهُ من القرائنِ أمكنَنَا فرضُ عدمِهِ معَ بقاءِ الأحكامِ المذكورةِ .

وأيضاً : لو قيل : كل من قالَ لك جيم ، فقل له : دال ؛ فها هنا لا قرينةَ تدلُّ على هذهِ الأحكامِ مع أنَّ العمومَ مفهومٌ منه .

وأيضـاً : فلو كتبَ في كتابٍ وقـالَ : اعملوا بما فيـهِ حُكِمَ بالعمومِ ، مَعَ عدمِ القرينةِ .

وأيضـاً : الأعمى يفهمُ العمـومَ من هـذهِ الألفـاظِ ، مـعَ أنَّـه لا يعـرفُ القرائنَ المبصَرَةَ ، وأمَّا المسموعةُ فهي منفيّةٌ : لأنَّا فرضنا الكلام فيمنْ سمعَ هذه الألفاظَ ، ولم يسمعْ شيئاً آخرَ .

الثامن : لما سمعَ عثمان رضي الله عنه قولَ لبيدٍ :

وكلُّ نعيمٍ لا محالةَ زائلُ

قـالَ : كذبتَ ، فـإنَّ نعيمَ الجنّةِ لا يـزولَ فلولا أنَّ قولـهُ أفـادَ العمـومَ ، وإلَّا : لما توجَّهَ عليهِ التكذيبُ . والله أعلم .

الفصلُ الرابعُ

في أنَّ النكرة في سياق النفي تعمُّ وذلك لوجهين :

الأوَّل : أنَّ الإنسانَ إذَا قالَ : اليوم أكلتُ شيئاً ، فمن أرادَ تكذيبَهُ قال : ما أكلتَ اليومَ شيئاً ؛ فذكرهم هذا النفي عنـد تكذيب ذلـكَ الإثباتِ يـدلُّ على اتِّفاقهم على كونِهِ مناقضاً لـه ، ولو كـانَ قولـهُ : ما أكلتَ اليومَ شيئـاً ، لا يقتضِي العمومَ : لما ناقضَهُ ؛ لأنَّ السلبَ الجزئيَّ لا يناقضُ الإيجابَ الجزئيَّ .

مثاله من كتـاب الله : أنَّ اليهودَ لّمـا قالتْ : ﴿ مَـا أَنْزَلَ الله عَـلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعـام : ٩١] قالَ تعـالى : ﴿ قُلْ مَنْ أَنْـزَلَ الكِتَابَ الَّـذِي جَاءَ بِـهِ مُوْسَىٰ ﴾ ، وإنَّما أوردَ الله تعالَى هذا الكلامَ نقضاً لقولهمْ .

الثاني : لو لمْ تكن النكرةُ في النفيِ للعمومِ : لَمـا كانَ قـولُنَا : لا إلـه إلَّا الله نفياً لجميعِ الآلهةِ سوى الله تعالى .

تنبيه : النكرةُ في الإثباتِ إذا كانتْ خبراً لا تقتضِي العمومَ كقولك : **جاءني رجل** . وإذَا كانَ أمراً فالأكثرونَ : على أنَّه للعموم كقوله : **أعتق رقبة** . والدليلُ عليهِ : أنَّه يخرجُ عن عهدةِ الأمرِ بفعلِ أيِّها كانَ ؛ ولولا أنَّها للعموم ، وإلاَّ لَمَا كانَ كذلكَ .

الفصلُ الخامسُ

في شُبَهِ منكري العمومِ احتجُّوا بأمورٍ :

أولُها : العلمُ بكونِ هذهِ الصيغِ موضوعةً للعمومِ إمَّا أنْ يكونَ ضروريّاً وهوَ باطلٌ ؛ وإلاَّ : وجبَ اشتراكُ العقلاءِ فيهِ .

أو نظرياً وحينئذٍ : لا بدَّ فيهِ من دليلٍ ؛ وذلكَ الدليلُ : إمَّا أنْ يكونَ عقليّاً ،وهو محالٌ ؛ لأنَّه لا مجالَ للعقلِ في اللُّغاتِ .

أو نقليّاً وهو إمَّا لَمْ يكونَ متواتراً ، أو آحاداً . والمتواتر باطلٌ ، وإلاَّ : لَعَرَفَهُ الكلُّ . والآحادُ باطلٌ : لأنَّه لا يفيدُ إلاَّ الظنَّ والمسألةُ علميّةٌ .

وثانيها : أنَّ هذهِ الألفاظَ مستعملةٌ في الاستغراقِ تارةً ، وفي ، الخصوصِ أخرى ؛ وذلكَ يدلُّ على الاشتراكِ .

بيانُ المقدمة الأولى : أنَّ القائلَ إذا قالَ : **من دخلَ داري أهنتُهُ ، أو أكرمتُهُ** فإنَّه قلّما يريدُ بهِ العمومَ ، وإذَا قالَ : **لقيتُ العلماءَ ، وقصدتُ الشرفاءَ** فقد يريد بهِ العموم تارةً ، والخصوصَ أخرَى .

بيانُ المقدِّمةِ الثانيةِ من وجهين :

الأول : أنَّ الظاهر من استعمالِ اللّفظِ في شيءٍ كونُهُ حقيقةً فيهِ ، إلاَّ أنْ يدلُّونا بدليلٍ قاطعٍ على أنَّه باستعمالهم فيهِ متجوِّزون ؛ لأنَّا لو لمْ نجعلْ ذلكَ

طريقاً إلى كـونِ اللفظِ حقيقةً في المُسمّى : لتعـذَّرَ علينا أنْ نحكُمَ بكـونِ لفظٍ ما حقيقةً في معنىً مّـا ؛ إذْ لا طريقَ إلى كونِ اللّفظِ حقيقةً سوى ذلكَ .

الثاني : هو أنَّ هذه الألفاظَ لو لم تكنْ حقيقةً في الاستغراقِ والخصوصِ : لكـانَ مجازاً في أحـدِهما ، واللفظُ لا يُستعمـلُ في المجاز إلاَّ مـع قرينةٍ ؛ وذلـك خلاف الأصل .

وأيضاً : فتلكَ القرينةُ إمَّا أنْ تُعرَفَ ضرورةً ، أو نظراً : **والأول** باطـلٌ ؛ وإلاَّ : لامتنعَ وقوعُ الخلافِ فيهِ .

والثاني أيضاً باطلٌ ؛ لأنَّا لَمَّا نظرنَا في أدلّةِ المثبتينَ لهذهِ القرينةِ لم نجدْ فيهـا ما يمكنُ التعويلُ عليهِ .

وثالثُها : أنَّ هذه الألفاظَ لـو كانتْ مـوضوعـةً للاستغـراقِ : لما حسُنَ أن يستفهمَ المتكلِّم به ؛ لأنَّ الاستفهامَ : طلبُ الفهمِ ، وطلبُ الفهمِ عندَ حصولِ المقتضِي للفهمِ عبثٌ ؛ لكنَّ من المعلومِ أنَّ من قالَ : **ضربتُ كُلَّ منْ في الدارِ** أنَّهُ يحسُنُ أن يقالَ : **أضربتَهُم بالكليّةِ** ؟ وأنْ يُقالَ : **أضربتَ أباكَ فيهم** ؟ .

ورابعُها : أنَّها لو كانتْ للاستغراقِ : لكانَ تأكيدُها عبثاً ؛ لأنَّها تفيدُ عينَ الفائدةِ الحاصلةِ من المؤكّدِ .

وخامسُها : أنَّها لو كانتْ للاستغراقِ : لكانَ الاستثناءُ نقضاً ؛ وبيانـهُ من وجهين :

الأوَّل : أنَّ المتكلِّم قد دلَّ على الاستغـراقِ بأوَّلِ كـلامِهِ ، ثم بـالاستثناءِ رجعَ عن الدلالةِ عـلى الكـلِّ إلى البعضِ : فكان نقضاً ، وجارياً مجرى ما يقالُ : ضربتُ كلَّ من في الدارِ ، لَمْ أضرِبُ كلَّ منْ في الدار .

الثاني : أنَّ لفظةَ العموم لو كانتْ موضوعةً للاستغراقِ : لجرتْ لفظةُ العمومِ مع الاستثناءِ مجرى تعديدِ الأشخاصِ ، واستثناءِ الواحِدِ منهم بعدَ ذلكَ في القبح كما إذا قال : ضربتُ زيداً ، ضربتُ عمراً ، وضربتُ خالداً ثم يقول : إلَّا زيداً فلمّا لم يكنْ كذلكَ : دلَّ حسنُ الاستثناءِ : على أنَّ جنسَ هذهِ الصيغِ ليستْ للاستغراقِ .

وسادسُها : أنَّ صيغةَ مَنْ ، ومَا ، وأيُّ في المجازاةِ يصحُّ إدخالُ لفظِ الكلِّ عليها تارةً ، والبعضِ أخرَى ؛ تقولُ : كلُّ مَنْ دَخَل داري فأكرمْهُ ، بعضُ من دخلَ داري فأكرمهُ ، ولو دَلّتْ تلك الصيغةُ على الاستغراقِ : لكانَ إدخالُ الكلِّ عليها تكريراً .

وسابعُها : لو كانتْ لفظةُ مَنْ للاستغراقِ : لامتنعَ جمعُهَا ؛ لأنَّ الجمعَ يفيدُ أكثرَ مما يفيدُهُ الواحدُ ؛ ومعلومٌ أنَّه ليسَ بعدَ الاستغراقِ كثرةٌ فيفيدُها الجمعُ ، لكنْ يصحُّ جمعُها لقولِ الشاعرِ :

أَتَــوا نَــارِي فَــقُــلْــتُ : مَــنُــوْنَ أَنْــتُــمْ
فَقَــالُــوا : الجِنُّ ، قُلْتُ عِمُــوا ظَـلاَمَــاً

والجوابُ عن الأوّل : لا نسلِّم أنَّهُ غيرُ معلومٍ بالضرورةِ فإنَّا بعدَ استقراءِ اللغاتِ نعلمُ بالضرورةِ : أنَّ صيغَ كلِّ ، وجميع ومنْ ومَا ، وأيِّ في الاستفهامِ والجزاءِ للعمومِ .

سلّمناه فَلِمَ لا يجوزُ أنْ يُعرفُ بالعقلِ ؟ .

قوله : **لا مجالَ للعقلِ في اللُّغات** .

قلنا : ابتداءً ، أم بواسطةِ الاستعانةِ بمقدِّماتٍ نقليّةٍ ؟ .

الأولمسلَّـمٌ ، والثـاني ممنوع فَلِمَ قلتَ : إنَّـهُ لم توجـدْ مقـدِّمـاتٌ نقليّـةٌ يستنتجُ العقلُ منها ثبوتَ الحكم في هذه المسألةِ ؟ .

سلّمناهُ فَلِمَ لا يجوزُ أنْ يعرف ذلكَ بالآحادِ ؟ .

قوله : **المسألة قطعيّةٌ** .

قلنـا : لا نسلِّم ؛ كيف وقـد بيَّنّـا أنَّ القـطعَ لا يُـوجـدُ في اللُّغـاتِ إلا نادراً ؟ .

والجـوابُ عن الثـاني : لا نــزاعَ في أنَّ هـذهِ الألفـاظَ قـد تُستعمــلُ في الخصوصِ ، ولكنَّكَ إنْ ادَّعيتَ أنَّه لا يُوجدُ الاستعمالُ إلَّا إذَا كانَ حقيقةً بطلَ قولُكَ بالمجازِ . وإنْ سلّمتَ أنَّه قد يُوجـدُ الاستعمالُ حيث لا حقيقـة : فحينئذ تعذَّرَ الاستدلالُ بالاستعمالِ على كونِهِ حقيقةً . فإنْ قلتَ : أستدِلُّ بالاستعمالِ مع أنَّ المجازَ خلافُ الأصلِ علَى كونِهِ حقيقةً فيه .

قلتُ : قولكَ : **المجازُ خلافُ الأصلِ** لا يُفيدُ إلَّا الظنَّ وعندكَ : المسـألةُ قطعيَّةٌ يقينيّةٌ .

وأيضاً : فكما أنَّ **المجازَ** خلافُ الأصـلِ فكذلـك **الاشتراكُ** وقـد تقدَّم في كتابِ اللُّغاتِ : أنَّه إذَا وقعَ التعارضُ بينهما : كانَ دفعُ الاشتراكِ أولَى .

وَأمَّا قولُهُ أولاً : لَوْ لَمْ يجعلْ هذَا طريقاً إلى كونِ اللّفظِ حقيقةً : لم يبقَ لنـا إليهِ طريقٌ أصلاً .

قلنـا : قد بيَّنّـا فسادَ هـذا الطريقِ ؛ فـإنْ لم يكنْ ها هنـا طريقٌ آخـرُ إلى الفرقِ بين الحقيقةِ والمجازِ وجبَ أنْ يقالَ : إنَّه لا طـريقَ إلى ذلكَ الفـرقِ ، لأنَّ

ما ظهرَ فسادهُ لا يصيرُ صحيحاً لأجلِ فسادِ غيرِهِ .

قـوله ثانياً: **ذلك الـطريقُ إمَّا أنْ يُعـرفَ بـالضـرورةِ ، أو بـالـدليـلِ ، والضـرورةُ باطلةٌ ؛ لـوقوعِ الخـلافِ ، والدليـلُ باطـل ، لأنَّا لم نجـدْ في أدلّـةِ المخالِفينَ ما يدلُّ عليهِ .**

قلنـا : الضروريُّ لا ينكـرهُ الجمعُ العـظيمُ من العقلاء وقـد ينكرهُ النفـرُ اليسيرُ ؛ ولا نُسلِّم أنَّ الجمعَ العظيمَ من أهل اللغة نازعوا في أنَّ لفظَ **الكلِّ وأيٍّ** للعمومِ .

سلّمنـا ذلكَ ؛ لكنْ لا نسلِّمُ أنَّـه لم يُوجـدْ مـا يـدلُّ عـلى كـونِها مجـازاً في الخصوصِ .

قوله : **نَظَرْنَا في أدلّةِ المخالفينَ فلم نجدْ فيها ما يدلُّ على ذلكَ .**

قلنا : عدمُ الوجدانِ لا يـدلُّ على عـدمِ الوجـودِ . واعلم : أنَّ الشريفَ المرتضى عوَّلَ على هذهِ الطريقةِ ، ومن تأمَّل كلامَهُ فيهَـا : علم أنَّه في أكـثرِ الأمرِ يدورُ على المطالبة بالدلالـةِ على كـونِ هذهِ الصيغـةِ مجازاً في الخصـوصِ مَعَ أنَّـه شرعَ فيها شروعَ المستدِلِّ على كونِها حقيقةً في الاستغراقِ والخصوصِ .

والجـوابُ عن الثالث : لا نسلِّم أنَّ حسنَ الاستفهـامِ لا يكونُ إلَّا عنـد الاشتراكِ فما الدليلُ عليه ؟ ثم الدليلُ على أنَّه قد يكونُ لغيرِهِ وجهان :

الأول : أنَّـه لو كـانَ حسنُ الاستفهامِ لأجـلِ الاشتراك : لـوجبَ أنْ لا يحسُنَ الجوابُ إلَّا بعدَ الاستفهامِ عن جميعِ الأقسـامِ الممكنةِ عـلى ما قـررناه في الفصل الأول .

الثاني : أنَّ الاستفهامَ قد يُجابُ عنهُ بذكرِ ما عنهُ وقعَ الاستفهامُ كما لو قالَ القائلُ : **ضربتُ القاضيَ** ، فيقالُ لهُ : **أضربتَ القاضيَ** ؟ فيقـولُ : **نعمْ ضربتُ القاضيَ** ؛ ولا شكَّ في حسنِ هذا الاستفهامِ ، في العرف .

فثبتَ بهذينِ الوجهينِ : أنَّ الاستفهامَ قد يحسُن لا معَ الاشتراكِ .

ثم نقولُ : الاستفهامُ إمّا أنْ يقعَ ممّنْ يجـوزُ عليهِ السهـوُ ، أو ممَّن لا يجوزُ عليهِ ذلكَ . والأوَّلُ قد يحسنُ لوجوهٍ أربعةٍ أخرى غيرِ الّذِي ذكروه . أحدُها : أنَّ السامعَ رُبّما ظَنَّ أنَّ المتكلّم غيرُ متحفِّظٍ في كلامهِ ، أو هوَ كالساهِي فيستفهِمُهُ ويستبينُهُ حتىَ إنْ كانَ سـاهيّاً زالَ سهـوُهُ ، وأخبرَهُ عن تيقُّظٍ . ولـذلكَ يحسُنُ أنْ يُجاب عن الاستفهامِ بعينِ ما وقعَ عنهُ الاستفهامُ .

وثانيها : أنْ يظنَ السامعُ لأجلِ أمارةٍ : أنَّ المتكلِّم قد أخبرَ بكلامهِ العامِّ عن جماعةٍ على سبيلِ المجازفةِ ، ويكونُ السامعُ شديدَ العنايـةِ بذلـكَ ، فتدعـوهُ شدَّةُ عنايتِهِ إلى الاستفهامِ عن ذلكَ الشيءِ ، لكيْ يعلمَ المتكلِّمُ اهتمامَ السـامعِ بهِ : فلا يجازفُ في الكلامِ .

ولهذا قد يقولُ القائـلُ : **رأيتُ كلَّ من في الـدار** ، فإذَا قيـلَ لهُ : **أرأيتَ زيداً فيهم** ؟ فقالَ : **نعمْ** : زالت التهمةُ ؛ لأنَّ اللّفظَ الخاصَّ أقلُّ إجمالاً ، وربّما لم يتحقّق رؤيتَهُ ، فيدعـوه ما رآه من اهتمـامِ المستفهمِ إلى أنْ يقولَ : **لا أتحقَّقُ رؤيتَهُ** .

وثالثُها : أن يستفهِمَ طلباً لقوَّةِ الظنِّ .

ورابعُها : أنْ تُوجدَ هناك قرينةٌ تقتضِي تخصيصَ ذلك ، العمومِ مثلُ أنْ

يقـولَ : ضربتُ كـلَّ من في الدارِ وكـانَ فيها الـوزيرُ فغلبَ عـلى الظنِّ أنَّـهُ مـا ضـربَهُ ، فـإذَا حصلَ التعـارضُ استفهمَهُ ؛ ليَقـعَ الجوابُ عنـهُ بلفظٍ خـاصٍّ لا يحتملُ التخصيصَ .

وأمَّا إنْ وقعَ مِمَّنْ لا يجوزُ عليهِ السهوُ فذاكَ ؛ لأنَّ دلالةَ الخاصّ أقـوَى من دلالةِ العامِّ ، فيطلبُ الخاصَّ بعدَ العامِّ : تحصيلاً لتلكَ القوَّةِ .

والجوابُ عن الرابعِ من حيث المعارضةُ، ومن حيث التحقيق .

أمَّا المعارضةُ فمن ثلاثةِ أوجهٍ :

أحدُها : تأكيدُ الخصوصِ ، كقولهم : **جاءَ زيدٌ نفسهُ** .

وثانِيْها : تـأكيدُ ألفـاظِ العددِ ، كقـوله تعـالى : ﴿ **تِلْكَ عَشْرَةٌ كـامِـلَةٌ** ﴾ [البقرة : ١٩٦] .

وثالثُها : أنَّ التـأكيدَ تقـويةُ مـا كانَ حـاصلاً ، فلو كـانَ الحاصـلُ هو : **الاشتراكُ** لتأكَّدَ ذلكَ الاشتراكُ بهذا التأكيدِ .

فـإن قلت : التأكيـدُ يعَيِّنُ اللّفظَ لأحـدِ مفهوميـهِ . قلتُ : هذَا لا يكـونُ تأكيداً ، بل بياناً .

وأمَّا من حيثُ التحقيقُ فهو : أنَّ المتكلِّم إمَّا أنْ يجوزَ عليـهِ السهوُ ، أو لا يجوزَ فإنْ جازَ ذلك : كانَ حسنُ التأكيدِ لوجوهٍ :

أحدُها : أنَّ السامعَ إذَا سمـعَ اللفظَ بدونِ تـأكيدٍ جـوَّزَ مجازفـة المتكلّم ، فإذَا أكّـدَهُ : صارَ ذلك التجويزُ أبعدَ .

وثانيها : أنَّه ربَّمَا حصلَ هناك ما يقتضي تخصيص العامِّ ، فـإذا اقترنَ بـهِ التأكيدُ : كانَ احتمالُ الخصوصِ أبعدَ .

وثالثُها : تقويةُ بعضِ ألفاظِ العمومِ ببعضٍ .

وَأمَّا إنْ لم يجز السهوُ على المتكلِّم : لم يكنْ للتأكيدِ فائدةٌ إلَّا تقويةُ الظنِّ .

والجوابُ عن الخامسِ أنَّهُ منقوضٌ بـألفاظِ العـددِ فإنَّها صريحةٌ في ذلـكَ العددِ المخصوصِ ، ثم يتطرّقُ الاستثناءُ إليهَا .

ثم الفـرقُ بينَ مـا ذكروهُ من الصـورتينِ وبـينَ مسألتِنَـا : أنَّ الاستثناءَ إذَا اتَّصَل بالكلامِ : صارَ جـزءاً من الكلامِ ، فتصـيرُ الجملةُ شيئاً واحـداً مفيداً ؛ لأنَّهُ لا يستقلُّ بنفسِهِ في الإفادةِ : فيجب تعليقهُ بما يقدَّم عليهِ ، فإذا علّقنَاهُ بهِ : صار جزءاً من الكـلامِ ، فتصيرُ الجملةُ شيئـاً واحداً مفيـداً ؛ وفائـدتهُ إرادةُ مـا عدا ، المستثنَى بخلافِ قوله : **ضربتُ كلَّ من في الدارِ ، لم أضربْ كـلَّ من في الدارِ** ، لأنَّ ها هنـا ، كلَّ واحـدٍ من الكلامـينِ مستقلٌّ بنفسـهِ ، فلا حـاجةَ إلى تعليقهِ بما تقدَّم عليه ، وإذَا لم يتعلّقْ بهِ : أفادَ الأوَّلُ ضربَ جميعِ من في الدارِ ، وأفادَ الآخرُ نفي ذلكَ : فكان نقضاً .

وأمَّا الثاني : فنطالبهُمْ بالجامع .

ثم الفـارقُ : أنَّ الاستثناءَ إخـراجُ جزءٍ من كـلٍّ ، فـإذَا قـالَ : **ضـربتُ زيداً ، وضربتُ عمراً إلَّا زيداً** ، انصرفَ قولـه : إلا زيداً ، إلى زيـدٍ ، لا إلى عمروٍ ، لأنَّ زيداً ليسَ بجزءٍ منهم : فكانَ نقضاً . بخلاف قوله : **رأيتُ الكـلَّ إلَّا زيداً** ، لأنَّ زيداً جزءٌ من الكلِّ : فظهر الفرق .

والجـوابُ عن السادسِ : أنَّ حكمَ المفـردِ يجوزُ أنْ يخـالفَ حكمَ المركّبِ فيجوزُ أنْ يكونَ شرطُ إفادةِ لفـظةِ مَنْ للعمومِ انفـرادُها عن لفظِ البعضِ معهـا

بل : لم يكنْ شرطُ إفادَتِها للعمومِ حاصلاً : فلا جرمَ لم يلزم النقضُ .

والجوابُ عن السابع : أنَّ أهلَ اللُّغةِ اتّفقُوا على أنَّ ذلكَ ليسَ جمعاً ، وإنَّما هو اشباعُ الحركةِ لسببٍ آخرَ مذكورٍ في كتبِ النحوِ .

المسألةُ الخامسةُ : لا خلافَ في أنَّ الجمعَ المعرَّفَ بلامِ الجنسِ ينصرفُ إلى المعهودِ لو كانَ هناكَ معهودٌ . أمَّا إذا لمْ يكنْ : فهوَ : للاستغراقِ ؛ خلافاً للواقفيّة وأبي هاشم .

لنا وجوهٌ :

الأوَّل : أنَّ الأنصارَ لَمّا طَلَبُوا الإمامَة احتجَّ عليهم أبو بكرٍ رضي الله عنهُ بقوله ﷺ : « الأئِمَّةُ مِنْ قريشٍ » . والأنصارُ سلّموا تلكَ الحجّة ، ولو لم يدلَّ الجمعُ المعرَّفُ بلامِ الجنسِ على الاستغراقِ : لما صحّتْ تلكَ الدلالةُ ؛ لأنَّ قوله ﷺ : « الأئمةُ من قريشٍ » لو كانَ معناهُ بعضُ الأئمةِ من قريشٍ : لوجبَ أنْ لا ينافي وجودَ إمامٍ من قومٍ آخرينَ . أمَّا كونَ كلِّ الائمةِ من قريشٍ فيُنافي كونَ بعض الأئمَّةِ من غيرهم .

وروي عن عمرَ رضي الله عنهُ أنّه قالَ لأبي بكر رضي الله عنهُ لَمَّا هَمَّ بقتالِ مانِعي الزكاة : « أليس قال النبيُّ ﷺ : « أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَاسَ حتّى يقولُوا : لا إله إلاَّ الله » ؛ احتجَّ عليهم بعمومِ اللّفظِ ، ثمَّ لَمْ يقلْ أبو بكرٍ ولا أحدٌ من الصحابة رضي الله عنهم : إنَّ اللفظَ لا يفيدهُ ، بل عدلَ إلى الاستثناءِ فقالَ : أليسَ أنَّهُ عليه السلامُ قالَ : « إلاَّ بحقِّها ؟ ، وإنَّ الزكاةَ من حقِّها » .

الثاني : أنَّ هذا الجمعَ يُؤكَّدُ بما يقتضي الاستغراقَ فوجبَ أنْ يُفيدَ في أصله الاستغراقَ. أمَّا أنَّه يُؤكَّدُ فلقوله تعالى: ﴿ **فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ** ﴾ [الحجر : ٣٠] .

وأمَّا أنَّهُ بعد التأكيد يقتضِي الاستغراقَ فبالاجماع .

وأمَّا أنَّهُ متى كانَ كذلكَ : وجبَ أنْ يكونُ المؤكّـدُ في أصلهِ للاستغـراقِ ، فلأنَّ هذهِ الألفاظَ مسمّاةٌ بالتأكيدِ : إجماعـاً ، والتأكيـدُ هو تقـويةُ الحكمِ الّـذِي كانَ ثابتـاً في الأصلِ ، فلو لم يكن الاستغـراقُ حاصـلاً في الأصلِ وإنَّما حصلَ بهذهِ الألفاظِ ابتـداءاً: لم يكنْ تأثيرُ هذهِ الألفاظِ في تقويـةِ هذا الحكمِ الأصـليِّ ، بل في إعطاءِ حكمٍ جديدٍ : فكانتْ مبيِّنةً للمجملِ ، لا مؤكِّدةً .

وحيثُ أجمعوا على أنَّها مؤكدةٌ : علمنا أنَّ اقتضاءَ الاستغراقِ كانَ حاصـلاً في الأصلِ .

فإنْ قيلَ : هذَا الاستدلالُ على خلافِ النص ؛ لأنَّ سيبـويه نصَّ عـلى أنَّ جمعَ السلامةِ للقلّةِ ، وما يكونُ للقلّةِ لا يكونُ للاستغراقِ .

ثم ينتقضُ بجمـعِ القلّةِ ؛ فإنَّـهُ يجوزُ تـأكيدُهُ بهـذهِ المؤكِّداتِ . وأيضـاً : فعندَ الكوفيِّينْ يجوزُ تأكيدُ النكراتِ كقوله:

* قَدْ صَرَّتِ الْبَكْرَةُ يَوْمَاً أَجْمَعا *

والنكرة لا تفيدُ الاستغراقَ .

والجوابُ : أنَّه لا بدَّ من التوفيقِ بينَ نصِّ سيبويـهِ ، وبينَ مـا ذكرنـاهُ من الدليلِ ؛ فنصرفُ قولَ سيبويه إلى جمعِ السلامةِ إذَا كانَ منكَّـراً ، وما ذكـرنا من الدليلِ إلى المعرَّفِ ، ونمنعُ جوازَ تأكيدِ جمعِ القلّةِ ، وكـذا تأكيـدَ النكراتِ عـلى قولِ البصريِّيْنْ .

الثـالثُ : **الألفُ والـلاَّمُ** إذَا دخلاَ في الاسمِ : صـارَ معرفـةً كذا نقـلَ عن أهلِ اللُّغةِ : فيجبُ صرفُهُ إلى ما بهِ تحصـلُ المعرفـةُ ، وإنَّما تحصـلُ المعرفـةُ عند إطلاقِهِ : بـالصرفِ إلى الكـلِّ ؛ لأنَّـه معلومٌ للمخـاطبِ ؛ فـأمَّـا الصـرفُ إلى مـا دونهُ

فإنّه لا يُفيدُ المعرفةَ ؛ لأنَّ بعضَ الجموعِ ليسَ أولَى من بعضٍ : فكانَ مجهولاً .

فإنْ قلتَ : إذَا أفادَ جمعاً من هذَا الجنسِ فقد أفادَ تعريفَ ذلكَ الجنسِ .

قلتُ : هذهِ الفائدةُ كانتْ حاصلةً بدونِ **الألفِ واللاّمِ** ؛ لأنَّه لو قالَ : رأيتُ **رجالاً** أفادَ تعريفَ ذلكَ الجنسِ ، وتمييزَهُ عن غيرِهِ : فدلَّ أنَّ **للألفِ واللامِ** فائدةً زائدةً ، وما هي إلاَّ الاستغراقُ .

الرابعُ : أنَّهُ يصحُّ استثناءُ أيِّ واحدٍ كان منهُ ؛ وذلك يُفيدُ العموم على ما تقدَّم .

الخامسُ : الجمعُ المُعَرَّفُ في اقتضاءِ الكثرةِ فوقَ المنكَّرِ ؛ لأنَّهُ يصحُّ انتزاعُ المنكَّرِ من المعرَّفِ ، ولا ينعكسُ ؛ فإنَّهُ يجوزُ أنْ يُقالَ : **رجالٌ** من الرجالِ ولا يجوزُ أنْ يقالَ : **الرجالُ** من رجالٍ ؛ ومعلومٌ بالضرورة أنَّ المنتزعَ منهُ أكثرُ من المنتزعِ .

وإذَا ثبتَ هذَا فنقول : المفهومُ من الجمعِ المعرَّفِ إمَّا الكلُّ ، أو ما دونَهُ ، والثاني باطلٌ ؛ لأنَّه ما من عددٍ دونَ الكلِّ إلاَّ ويصحُّ انتزاعُهُ من الجمعِ المعرَّف وقد عرفت أنَّ المنتزعَ منهُ أكثرُ ، ولَمَّا بطلَ ذلكَ ثبتَ أنَّهُ للكلِّ . والله أعلم .

احتجُّوا بأمورٍ :

أولُها : لو كانتْ هذه الصيغةُ للاستغراقِ : لكانتْ إذَا استعملتْ في العهدِ : لزمَ إمَّا الاشتراكُ ، وإمَّا المجازُ ؛ وهما على خلافِ الأصلِ : فوجبَ أنْ لا يفيدَ الاستغراقَ الْبَتَّةَ .

وثانيها : ولكانَ قولُنَا : **رأيتُ كلَّ الناسِ ، أو بعضَ الناسِ** خطأً ؛ لأنَّ الأولَ تكريرٌ ، والثاني نقضٌ .

وثالثُها : يقال : جمعَ الأميرُ الصاغةَ مع أنَّـهُ ما جمـعَ الكلَّ ؛ والأصـل في الكلامِ الحقيقةُ ؛ فهذهِ الألفاظُ حقيقةٌ فيها دونَ الاستغراقِ : فوجبَ أنْ لا تكونَ حقيقةً في الاستغراقِ : دفعاً للاشتراكِ .

والجواب عن الأوّلِ : أنَّ **الألفَ واللامَ** للتعريفِ فينصرفُ إلى ما السامعُ بهِ أعرفُ . فإنْ كانَ هناك عهدٌ : فالسامعُ بهِ أعـرفُ ، فانصـرفَ إليهِ . وإنْ لمْ يكنْ هناكَ عهدٌ : كانَ السامـعُ أعرفَ بـالكلِّ من البعضِ ؛ لأنَّ الكـلَّ واحدٌ ، والبعضُ كثيرٌ مختلفٌ : فانصرفَ إلى الكلِّ .

وأيضاً: لا يبعدُ أنْ يقـالَ : إذَا أريدَ بـهِ العهدُ : كـانَ مجازاً ، إلَّا أنَّـهُ لا يحملُ عليهِ إلَّا بقرينةٍ وهي : العهدُ بينَ المتخاطبينِ ؛ وهذا أمارةُ المجاز .

وعن الثاني : أنَّ دخولَ لفـظَتي **الكلِّ** ، **والبعضِ** لا يكـونُ تكريـراً ، ولا نقضاً بل يكون تأكيداً ، أو تخصيصاً .

وعن الثالثِ : أنَّ ذلكَ تخصيصٌ بـالعرفِ كـما في قولـه : **من دخلَ داري أكرمتُهُ** ؛ فإنّه لا يتناولُ الملائكةَ ، واللصوصَ . والله أعلم .

المسـألةُ السـادسةُ : **الجمـعُ المضافُ** كقـولنا : **عبيـدُ زيـدٍ** لـلاستغـراقِ . والدليلُ عليه ما تقدَّم .

وأمَّا الكنايةُ فكقولهِ: **فعلوا** فإنَّـهُ يقتضِي مكنيّاً عنـهُ والمكنيُّ عنه قـد يكونُ للاستغراقِ ، وقد لا يكونُ كذلك : فالكنايةُ عنهُ أيضا تكونُ كذلكَ .

المسأَلةُ السابعةُ : إذَا أمـرَ جمعاً بصيغـةِ الجمعِ : أفـادَ الاستغراقَ فيهم . والدليلُ عليه : أنَّ السيِّدَ إذَا أشارَ إلى جماعـةٍ من غلمانـهِ بقولـه : **قومـوا** فليسَ يتخلّفُ عن القيـامِ أحـدٌ إلَّا استحقَّ الـذمَّ ؛ وذلـكَ يـدلُّ عـلى أنَّ اللفظَ للشمولِ . ولا يجوزُ أنْ يضـافَ ذلكَ إلَى القـرينةِ ؛ لأنَّ تلكَ القـرينة إنْ كـانتْ

من لـوازمِ هذهِ الصيغـةِ : فقد حصـلَ مرادُنـا ؛ وإلَّا : فلنفرِض هـذهِ الصيغةِ مجرَّدَةً عنها ، ويعودُ الكلامُ . والله أعلم .

الشطرُ الثاني من هَذا القسمِ
فيما أُلحِقَ بالعمومِ ، وليس منهُ

المسألة الأُولَىٰ : الـواحدُ المعـرَّفُ بلامِ الجنسِ لا يُفيـدَ العمومَ : خـلافاً للجبائيِّ ، والفقهاءِ ، والمبرِّدِ .

لنا وجوهٌ :

الأوَّل : أنَّ الرجل إذَا قالَ : **لبستُ الثوبَ ، وشـربتُ الماءَ** لا يتبـادرُ إلى الفهمِ الاستغراقُ .

الثاني : لا يجوزُ تأكيدُهُ بما يُؤكَّدُ به الجمعُ فلا يقالُ : **جاءني الرجـلُ كلُّهم أجمعون .**

الثالث : لا يُنعتُ بنعوتِ الجمـعِ فلا يقـالُ : **جاءني الـرجلُ القصـارُ ، وتكلَّمَ الفقيهُ الفضلاءُ .**

فأمَّا ما يروى من قولهم : **أهلكَ الناسَ الدرهمُ البيضُ ، والدينـارُ الصفرُ** فمجـازٌ ؛ بدليـلِ أنَّه لا يـطَّردُ . وأيضاً : **فـالدينـارُ الصفـرُ** إنْ كـانَ حقيقـةً : فالدينارُ الاصفرُ مجازٌ ، كما أنَّ الـدنانـيرَ الصفرَ لَمّا كـانَ حقيقةً : كـانَ **الدينـارُ الأصفرُ** إمَّا خطأً ، أو مجازاً .

الرابع : البيعُ جزءٌ من مفهومِ **هذا البيـعِ** ، وإحلالُ **هـذا البيعِ** يتضمَّن إحلال البيع فلو كانَ لفظُ البيع مقتضيـاً للعمومِ : لـزمَ من إحلالِ **هـذا البيعِ** إحلال كلّ بيع ؛ ومعلومٌ أنَّ ذلكَ باطلٌ .

فإنْ قلتَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : **اللفظُ المطلقُ** إنَّما يُفيدُ العمومَ بشرطِ العراءِ عن لفظِ التعيينِ . أو يُقالَ : **اللّفظُ المطلَقُ** وإنْ اقتضى العمومَ إلَّا أنَّ لفظَ التعيينِ يقتضِي خصوصَهُ .

قلت : أمَّا الأولُ فباطلٌ ؛ لأنَّ العدمَ لا مدخلَ لهُ في التأثير . وأمّا الثاني : فلأنَّه يقتضِي التعارضَ ؛ وهو خلافُ الأصلِ .

الخامسُ : هوَ أنَّا قد بيّنا : أنَّ الماهيّةَ غيرٌ ، ووحدتَهَا غيرٌ ، وكثرتَها غيرٌ ، والاسمُ المعرَّفُ لا يفيدُ إلَّا الماهيّةَ ، وتلك الماهيّةُ تتحقّقُ عندَ وجودِ فردٍ من أفرادِها ؛ لأنَّ هذا الإنسان مشتملٌ على الإنسانِ مع قيدِ كونِهِ هذا : فالآتي بهذا الإنسانِ آتٍ بالإنسانِ .

فالإتيانِ بالفردِ الواحدِ من تلكَ الماهيّةِ ، يكفي في العملِ بذلك النصِّ .

فظهر : أنَّ هذا اللّفظ لا دلالة لهُ على العمومِ البَتّة .

احتجُّوا بوجوهٍ :

أحدُها : أنَّه يجوزُ أنْ يستثني منهُ الآحادُ الّتي تصلحُ أنْ تدخلَ تحته لقوله تعالى : ﴿ **إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ، إِلَّا الَّذِيْن آمَنُواْ** ﴾ [الإنسان : ٢] . والاستثناءُ يُخرِجُ من الكلامِ ما لولاهُ : لوجبَ دخولُهُ فيهِ ، وذلكَ يدلُّ على كونِ هذَا اللّفظِ عامّاً .

وثانيها : أنَّ **الألف واللامَ** للتعريفِ ، وليسَ ذلكَ لتعريفِ الماهيّةِ ؛ فإنَّ ذلكَ قد حصل بأصلِ الاسم . ولا لتعريفِ واحدٍ بعينهِ ؛ فإنَّهُ ليس في اللّفظِ دلالةٌ عليهِ ، اللّهُمَّ إلَّا عندَ المعهودِ السابقِ ؛ وكلامُنَا فيما إذَا لم يُوجدْ ذلكَ . ولا لتعريفِ بعضِ مراتبِ الخصوصِ ؛ فإنَّه ليسَ بعضُ تلكَ المراتبَ أولى من بعضٍ : فلا بدَّ من الصرفِ إلى الكلِّ .

وثالثُها : أنَّ ترتيبَ الحكمِ على الوصفِ مشعرٌ بالعمليّةِ فقولُهُ تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ﴾ [البقرة : ٢٧٥] مشعرٌ بأنَّه إنَّما صارَ حلالاً ؛ لكونِهِ بيعاً ؛ وذلكَ يقتضِي أنْ يعمَّ الحكمُ لعمومِ العلّةِ .

ورابعُها : أنَّهُ يؤكَّدُ بما يؤكَّدُ بِهِ العمومُ ، كقولِهِ ﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [آل عمران : ٩٣] ؛ وذلكَ يدلُّ على أنَّه للعموم .

وخامسُها : أنَّه يُنعتُ بما يُنعتُ به العمومُ ، كقوله تعالى : ﴿ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ ﴾ [ق : ١٠] ، وكقوله : ﴿ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ ﴾ [النور : ٣١] : وكلُّ ذلكَ يدلُّ على أنَّه للعمومِ .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ ذلكَ الاستثناءَ مجازٌ بدليلِ أنَّهُ يَقبحُ أنْ يقالَ : رأيتُ الإنسانَ إلاَّ المؤمنينَ ، ولو كانَ حقيقةً : لاطرّدَ . ويمكن أنْ يُقالَ : إنَّ الخسرانَ لمّا لزمَ كلَّ الناسِ إلاَّ المؤمنينَ : جازَ هذا الاستثناءُ .

وعن الثاني : أنَّ لامَ الجنسِ تفيدُ تعيينَ الماهيّة ، لا تعيينَ الكليّةِ . وقد عرفتَ : أنَّ نفسَ الماهيّةِ لا تقتضي الكليّةَ .

وعن الثالثِ : أنَّ ذلكَ اعتبارٌ مغايرٌ للتمسُّكِ بنفسِ اللّفظِ ونحنُ لا نُنْكِرُ ذلكَ . والله أعلمُ .

المسألةُ الثانيةُ : الكلامُ في الجمعِ المنكّرِ يتفرَّعُ على الكلامِ في أقلِّ الجمعِ

وقد اختلفوا فيه : فذهبَ القاضِي ، والأستاذُ أبو اسحاقَ ، وجمعٌ من الصحابةَ والتابعين : إلى أنَّ أقلَّ الجمعِ اثنان . وقال أبو حنيفةَ ، والشافعيُّ رحمهما الله : ثلاثةٌ . وهو المختار .

لنَا وجوهٌ :

الأوّل : أنَّ أهلَ اللُّغةِ فَصَلُوا بين التثنيةِ والجمعِ ، كما فَصَلُوا بينَ الواحدِ والجمعِ فكما فرَّقنا بينَ الواحدِ والجمعِ : وجبَ أنْ نُفرِّقَ بينَ التثنية والجمعِ .

الثاني : أنَّ صيغةَ الجمعِ تُنعتُ بالثلاثةِ فما فوقَها ، وبالعكسِ ؛ يقالُ : جاءني **رجالٌ ثلاثةٌ** ، **وثلاثةُ رجالٍ** ولا تُنعتُ بالاثنينِ فلا يقالُ : **رجالٌ اثنانِ** ، ولا اثنانِ رجالٌ .

الثالثُ : أنَّ أهلَ اللّغةِ فَصَلُوا بينَ ضميرِ التثنيّةِ ، وضميرِ الجمعِ فقالوا في الاثنين : **فَعَلا** ، وفي الثلاثةِ : **فعَلُوا** ، وفي الأمرِ الاثنينِ : **إفْعَلا** ، وفي الجمعِ : **إفْعَلُوا** .

احتجُّوا بالقرآنِ ، والخبرِ ، والمعقولِ :

أمَّا القرآنُ فبقوله تعالَى : ﴿ **وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِين** ﴾ [الأنبياء : ٧٨] والمرادُ : داودُ وسليمانُ . وبقوله تعالى : ﴿ **إِذْ تَسَوَّرُوا المِحْرَابَ** ﴾ [ص : ٢١] . وكانا اثنين ؛ لقولهِ تعالى : ﴿ **خصْمَان** ﴾ [ص : ٢٢] . وبقوله : ﴿ **إِذْ دَخلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لَا تَخَفْ خصْمَان** ﴾ [ص : ٢٢] . وبقوله : عزَّ وجلَّ : في قصةِ موسى وهارونَ : ﴿ **إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُوْن** ﴾ [الشعراء : ١٥] . وبقولِهِ تعالَى حكايةً عن يعقوبَ : ﴿ **عَسَىٰ اللهُ أَنْ يأْتِينِي بِهِمْ جَمِيْعَاً** ﴾ [يوسف : ٨٣] والمرادُ : يوسفُ وأخوهُ . وبقوله تعالى : ﴿ **وَإِنْ طائِفتانِ مِن الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُواْ** ﴾ [الحجرات : ٩] . وبقوله تعالى : ﴿ **إِنْ تَتُوبَا إِلَىٰ اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا** ﴾ [التحريم : ٤] .

وأمَّا الخبر فقوله ﷺ : « **الاثْنَان فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ** » .

وأمَّا المعقول فهو : أنَّ معنى الاجتماعِ حاصلٌ في الاثنينِ .

والجوابُ عن الأوّلِ : أنَّهُ تعالى كَنَّى عن المتحاكمينِ ، مضافاً إلى كنايتهِ عن الحاكمِ عليهمَا ؛ فإنَّ المصدرَ قد يُضافُ إلى المفعولِ ، وإذا اعتبرنَا المتحاكمَيْنِ مع الحاكمِ كانوا ثلاثةً . وأمَّا قوله تعالى : ﴿ **إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ** ﴾ مع قوله : ﴿ **خَصْمَانِ** ﴾ فجوابُهُ : أنَّ الخصم في اللّغةِ للواحدِ والجمعِ : كالضيف يقال : **هذا خصمي ، وهؤلاء خصمي ، وهذا ضيفي ، وهؤلاء ضيفي** ؛ قال الله تعالىَ : ﴿ **إِنَّ هَؤُلاءِ ضَيْفِي** ﴾ [الحجر : ٩٨] .

وهو الجوابُ عن التمسُّكِ بقوله تعالى : : ﴿ **هَذَانِ خَصْمانِ اخْتَصَمُوا** ﴾ وقوله : ﴿ **فَفَزِعَ مِنْهُمْ** ﴾ .

وأمَّا قولهُ تعالىَ : ﴿ **إِنَّا مَعَكُم مُسْتَمِعُوْنَ** ﴾ فالمراد : موسى ، وهارونُ ، وفرعونُ . وأمَّا قوله تعالى : ﴿ **عَسَىٰ اللهُ أَنْ يأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً** ﴾ فالمرادُ بهِ : يوسفُ وأخوهُ ، والأخ الثالثُ الذي قالَ : ﴿ **فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي** ﴾ [يوسف : ٨٠] وقوله تعالى : ﴿ **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوا** ﴾ فكلُّ طائفةٍ جمعٌ .

وأمّا قوله تعالى : ﴿ **فَقَدْ صَغَتْ قُلوْبُكُما** ﴾ فجوابُهُ : أنَّهُ قد يُطلقُ اسمُ القلب على الميلِ الموجودِ في القلبِ ، فيقالُ للمنافِق : **إنَّهُ ذو لسانين وذو وجهين وذو قلبين** ، ويقالُ للّذي لا يميلُ إلاَّ إلَى الشيءِ الواحدِ : **له قلبٌ واحدٌ ، ولسانٌ واحدٌ** .

ولما خالفتا أمرَ الرسولِ ﷺ ونَمَّتَا بأمرِ ماريّةَ وقعَ في قلبيهما دواعٍ مختلفةٌ ، وأفكارٌ متباينةٌ : فصحَّ أنْ يكونَ المرادُ من القلوبِ هذهِ الدواعي ؛ وإذا صحَّ ذلك : وجبَ حملُ اللّفظِ عليها ؛ لأنَّ القلبَ لا يوصفُ بالصغوِ إنَّما يُوصفُ الميلُ بهِ .

وأمَّا الحديث فهو محمولٌ على إدراكِ فضيلةِ الجماعةِ .

وقيل : إنه ﷺ : «نهى عن السفرِ إلَّا في جماعةٍ» ثم بيّن أنَّ «الاثنين فما فوقهما جماعةٌ » في جوازِ السفرِ .

وأمَّا المعقولُ فجوابُهُ : أنَّ البحث ما وقعَ عما تفيدهُ لفظةُ الجمعِ ، بل عما يتناولهُ لفظُ الرجالِ والمسلمينَ فأينَ أحدهُما من الآخرِ ؟ والله أعلمُ .

المسألةُ الثالثةُ : الجمعُ المنكَّر يُحملُ عندنا على أقلِّ الجمعَ وهو الثلاثةُ : خلافاً للجبّائي ؛ فإنَّهُ قالَ : يحملُ على الاستغراقِ .

لَنَا : أنَّ لَفظَ رجالٍ يمكنُ نعتُهُ بأيِّ جمعٍ شئنا فيقالُ : **رجالٌ ثلاثةٌ** ، **وأربعةٌ** ، **وخمسةٌ** ؛ فمفهوم قولِكَ : **رجالٌ** يمكن جعلُهُ موردَ التقسيمِ لهذهِ الأقسامِ .

والموردُ للتقسيمِ بالأقسامِ يكونُ مغايراً لكلِّ واحدٍ من تلكَ الأقسامِ ، وغيرَ مستلزمٍ لها : فاللّفظُ الدالُّ على ذلكَ الموردِ لا يكونُ لهُ إشعارٌ بتلكَ الأقسامِ : فلا يكونُ دالًّا عليها . وأمَّا الثلاثة فهي مِما لا بدَّ منها : فثبتَ أنَّها تفيدُ الثلاثةَ **فقط** .

احتجَّ الجبّائيُّ : بأنَّ حملَهُ على الاستغراقِ حملٌ لهُ على جميعِ حقائِقهِ ؛ وذلكَ أولَى من حملِهِ على بعضِ حقائقه .

والجوابُ : أنَّ مسمّى هذا الجمع الثلاثةُ من غير بيانِ عدمِ الزائدِ ووجودِهِ . ولا شكَّ أنَّهُ قدرٌ مشتركٌ بينَ الثلاثةِ فقط ، وبينَ الأربعةِ ، وما فوقها . وقد بَيّنَّا : أنَّ اللّفظَ الدالَّ على ما بِهِ الاشتراكُ بينَ أنواعٍ ، لا دلالةَ فيهِ الْبَتَّةَ علَى شيءٍ من تلكَ الأنواعِ : فضلًا عن أنْ يكونَ حقيقةً فيها : فبطلَ

قولُهُ : إنَّ حملَ هذا اللّفظِ على الاستغراقِ يقتضي حملَهُ على جميعِ حقائِقِه . واللّهُ أعلمُ .

المسألةُ الرابعةُ : قوله تعالَى : ﴿ لاَ يَسْتَوِي أَصحَابُ النَّارِ وأصْحَابُ الجَنَّةِ ﴾ [الحشر : ٢٠] لا يقتضِي نفي الاستواءِ في جميعِ الأمورِ : حتى في القصاصِ ؛ لوجهين :

الأول : أنَّ نفي الاستواءِ أعمُّ من نفيِ الاستواءِ من بعض الوجوهِ ، أو من بعضها ؛ والدالُّ على القدْرِ المشتركِ بينَ القسمينِ لا إشعارَ فيهِ بهما .

الثاني : أنَّه إمَّا أنْ يكفيَ في إطلاقِ لفظِ المساواةِ الاستواءُ من بعضِ الوجوهِ ، أو لا بدَّ فيهِ من الاستواءِ من كلِّ الوجوهِ .

والأوَّلُ باطلٌ ، وإلاَّ : لوجبَ إطلاقُ لفظِ المتساويينِ على جميعِ الأشياءِ ؛ لأنَّ كل شيئينِ فلا بدَّ وأنْ يستويَا في بعضِ الأمورِ : من كونهما معلومَينْ ومذكورَيْنِ ، وموجودَيْنِ ، وفي سلبِ ما عداهُما عنهُما ، ومتى صدقَ عليهِ المساوي : وجبَ أنْ يكذبَ عليهِ غيرُ المساوِي ؛ لأنَّهما في العرفِ كالمتناقضينِ فَإنَّ مَنْ قالَ : **هذا يساوي ذاكَ** فمنْ أرادَ تكذيبهُ قالَ : **إنَّه لا يساويهِ** .

والمتناقضانِ لا يصدقَانِ معاً : فوجبَ أنْ لا يصدقَ على شيئينِ الْبَتَّةِ أنَّهما متساويانِ وغيرُ متساويينِ ؛ ولَمَّا كانَ ذلكَ باطلاً : علمنا أنَّه يُعتبرُ في المساواةِ المساواةُ من كلِّ الوجوهِ وحينئذٍ : يكفي في نفيِ المساواةِ نفيُ الاستواء من بعضِ الوجوهِ ؛ لأنَّ نقيض الكليِّ هو الجزئيُّ .

فإذنْ قولُنَا : لا يستويانِ لا يفيدُ نفي الاستواءِ من جميعِ الوجوهِ . والله أعلم .

المسألةُ الخامسةُ : إذا قالَ الله تعالَى : ﴿ يَا أَيُّها النَّبيُّ ﴾ [التحريم :

١١] فهذا لا يتناولُ الأمَّةَ . وقالَ قومٌ : ما يُثبتُ في حقه يثبتُ في حق غيره إلاَّ ما دلَّ الدليلُ على أنَّهُ من خواصِّه . وهؤلاء إن زعَموا : أنَّ ذلكَ مستفادٌ من اللّفظِ فهو جهالةٌ . وإنْ زَعموا : أنَّه مستفادٌ ، من دليلٍ آخرَ وهو قولهُ تعالَى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر : ٧] .

وما يجري مجراه فهو خروجٌ عن هذهِ المسألةِ ؛ لأنَّ الحكم عنده إنَّما وجبَ على الأمَّةِ ، لا بمجردِ الخطابِ المتناولِ للنبيِّ فقط ؛ بل بالدليلِ الآخرِ .

وإذا ثبتَ ذلكَ : ثبتَ أيضاً أنَّ الخطابَ المتناولِ بوضعهِ للأمَّةِ ، لا يتناولُ الرسولَ ﷺ .

المسألةُ السادسةُ : اللّفظُ الّذي يتناولُ المذكَّر والمؤنّثَ إمَّا أنْ يكونَ مختصَّاً بهما وهو كلفظِ الرجال للذكور والنساء للإناثِ ؛ أو لا يكونَ وهو على قسمين :

أحدُهما : ما لا يتبيّنُ فيهِ تذكيرٌ ولا تأنيثٌ : كصيغةِ مَنْ ، وهذا يتناولُ الرجالَ والنساءَ . ومنهم من أنكره .

لنَا : انعقادُ الإجماعِ على أنَّه إذَا قالَ : **مَنْ دَخَلَ الدارَ من أرقّائي فهوَ حرٌّ** ، فهذا لا يتخصَّصُ بالعبيدِ ، وكذا لو أوصى بهذهِ الصيغةِ ، أو ربطَ بها توكيلاً ، أو إذناً في قضيَّةٍ من القضايا .

احتجُّوا بقولِ العربِ : **مَنْ ، منانِ ، منون ، مَنةٌ ، منتانِ ، مناتٌ** .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ وإنْ كانَ جائزاً إلاَّ أنَّهم اتّفقوا على أنَّ الأصحَّ استعمالُ لفظِ منْ في الذكورِ والإناثِ .

القسمُ الثاني : ما تَتَبيَّنُ فيهِ علاماتُ التذكيرِ والتأنيثِ كقولنا : **قامَ ، قاما ، قامُوا ، قامتْ ، قامَتَا ، قُمْنَ** ، واتفقوا على أنَّ خطابَ الإناثِ لا يتناولُ

الذكورَ ، واختلفوا : في أنَّ خطابَ الذكورِ هل يتناولُ الإناثَ ؟ والحقُّ : لا .

لنا : أنَّ الجمْعَ تضعيفُ الواحدِ ، وقولُنَا : قامَ لا يتناولُ المؤنَّث . فقولُنَا : قامُوا الّذي هو تضعيفُ قولِنَا : قامَ : وجبَ أنْ لا يتناولَ المؤنَّثَ .

احتجُّوا : بأنَّ أهلَ اللُّغةِ قالوا : إذا اجتمعَ التذكيرُ والتأنيثُ : غُلِّبَ التذكيرُ .

والجوابُ : ليسَ المرادُ ما ذكرتموهُ ، بلْ المرادُ : أنَّه مَتى أرادَ مريدٌ أنْ يُعَبِّرَ عن الفريقينِ بعبارةٍ واحدةٍ كانَ الواجبُ هو التذكيرُ . والله أعلم .

المسألةُ السابعةُ : إذَا لم يمكنْ إجراءُ الكلامِ على ظاهرهِ إلَّا بإضمارِ شيءٍ فيهِ ثمَّ هناكَ أمورٌ كثيرةٌ يستقيمُ الكلامُ بإضمارِ أيِّها كانَ : لم يَجُزْ إضمارُ جميعها ؛ وهذا هُوَ المرادُ من قولِنَا : **المقتضي لا عمومَ لهُ** مثالُهُ : قولُهُ عليهِ السلامُ : « رُفعَ عن أُمتي الخطأ والنِّسيانُ » .

فهذَا الكلامُ لا يمكنُ إجراؤهُ على ظاهرِهِ ، بل لا بدَّ وأنْ نقولَ : المرادُ رُفعَ عن أُمَّتي حكمُ الخطأِ .

ثم ذلكَ الحكمُ : قد يكونُ في الدنيا : **كإيجابِ الضمانِ**، وقد يكونُ في الآخرَةِ **كرفع التأثيمِ** . فنقول : إنَّه لا يجوزُ إضمارُهُمَا معاً .

لَنا : أنَّ الدليلَ ينفِي جوازَ الإضمارِ ، خالفناهُ في الحكمِ الواحدِ ؛ لأجلِ الضرورةِ ، ولا ضرورةَ في غيرِهِ : فيبقى على الأصلِ . وللمخالفِ أنْ يقولَ : ليسَ إضمار أحدِ الحكمينِ بأوْلى من الآخرِ .

فإما أنْ لا تضمرَ حكماً أصلاً وهو غيرُ جائزٍ ؛ أو تضمرَ الكلَّ وهو المطلوب .

المسألةُ الثامنةُ : المشهورُ من قول فقهائِنَا : أنَّه لو قالَ : والله لا آكلُ فـإنَّه يعمُّ جميعُ المأكولاتِ ، والعامُّ يقبلُ التخصيصَ ، فلو نوَى مأكولاً دونَ مأكولٍ : صحّتْ نيّتُهُ ، وهو قـولُ أبي يوسفَ . وعنـد أبي حنيفةَ رحمـه الله : أنَّه لا يقبـلُ التخصيصَ ؛ ونظر أبي حنيفةَ رحمه الله فيه دقيقٌ .

وتقريرهُ : أنَّ نيَّـةَ التخصيصِ لو صحّتْ لصحّتْ إمَّـا في الملفوظِ ، أو في غيرِهِ ، والقسمانِ باطلانِ : فبطلتْ تلكَ النيّةُ .

وإنَّما قلنَا : إنَّهُ لا يصحُّ اعتبارُ نيّـةِ التخصيصِ في الملفوظِ ؛ لأنَّ الملفوظَ هو الأكلُ ، والأكلُ ماهيّةٌ واحدةٌ ؛ لأنَّها قدْرٌ مشتركٌ بـينَ أكلِ هـذَا الطعـامِ ، وأكلِ ذلكَ الطعامِ ، ومـا بِهِ الاشتـراكُ غيرُ مـا بِهِ الامتيـازُ ، وغيرُ مستلزمٍ لـه فالأكلُ من حيثُ إنَّـه أكلٌ مغـايرٌ لقيـدِ كونـهِ هذَا الأكـلَ وذاكَ وغيرُ مستلزم لـه والمذكورُ إنَّما هو الأكلُ : من حيثُ هوَ أكلٌ ، وهوَ بهذا الاعتبار مـاهيّةٌ واحـدةٌ ، والماهيّةُ من حيثُ إنَّها هي لا تقبلُ العددَ : فلا تَقْبَلُ التخصيصَ ، بل الماهيّةُ إذَا اقترنَتْ بِهَا العـوارضُ الخارجيـةُ حتّى صارتْ هـذَا أو ذاكَ : تعـدَّدتْ ، فهنـاكَ صارتْ محتملَةً للتخصيصِ ، ولكنَّها قبلَ تلكَ العوارضِ لا تكونُ متعدِّدةً : فلا تكونُ محتملةً للتخصيصِ .

فالحاصلُ : أنَّ الملفوظَ ليسَ إلَّا الماهيّةَ وهيَ غيرُ قابلةٍ للتخصيصِ .

فَأمَّا إذَا أُخِذَتْ الماهيّةُ مع قيودٍ زائدةٍ عليْهَـا : تعدَّدتْ ، وحينئـذ : تصيرُ محتملةً للتخصيصِ ؛ لكنَّ تلكَ الزوائدَ غيرُ ملفوظـةٍ : فالمجمـوعُ الحاصـلُ مِنْهَا ومن المـاهيّةِ غـيرُ ملفوظٍ : فيكـونُ القابـلُ لنيّةِ التخصيصِ شيئـاً غيرَ ملفـوظٍ ؛ وهذَا هوَ القسمُ الثاني .

فنقول : هذا القسمُ وإنْ كانَ جائزاً عقلاً إلَّا أنَّا نبطلهُ بـالدليـلِ الشرعيِّ

فنقولُ : إضافةُ ماهيّةِ **الأكلِ** إلى الخبزِ تارةً ، وإلى اللحمِ أخرَى إضافاتٍ تعرضُ لها بحسبِ اختلافِ المفعولِ بهِ .

وإضافتها إلى هذَا اليومِ وذلكَ ، وهذَا الموضعِ وذاكَ إضافاتٌ عارضةٌ لَها بحسبِ اختلافِ المفعولِ فيهِ .

ثم أجمعنا على أنَّه لو نوَى التخصيصَ بالمكانِ والزمانِ : لم يصحَّ : فكذا التخصيصُ بالمفعولِ بهِ ؛ والجامعُ : رعايةُ الاحتياطِ في تعظيمِ اليمينِ .

حجّةُ أصحابِ الشافعيِّ رضي الله عنه: أجمعْنا على أنَّه لو قالَ : **إنْ أكلتُ أكلاً** ، أو غسلتُ غُسْلاً : صحّتْ نيّةُ التخصيصِ فكذا إذا قالَ : **إنْ أكلتُ** ؛ لأنَّ الفعلَ مشتقٌّ من المصدرِ ، والمصدرُ موجودٌ فيهِ .

والجوابُ : أنَّ المصدرَ هو : الماهيّةُ وقد بيّنّا أنّها لا تحتمِلُ التخصيصَ . وَأمَّا قولُهُ : أكلتُ أكلاً فهذا في الحقيقة ليسَ مصدراً ؛ لأنَّه يفيدُ أكلاً واحداً منكّراً ، والمصدرُ ماهيّةُ الأكلِ ، وقيدُ كونِهِ واحداً منكّراً ليسَ وصفاً قائماً بهِ ، بل معناهُ : أنَّ القائلَ ما عيّنَهُ ، والذي يكونُ متعيّناً في نفسه لكنَّ القائلَ ما عيّنَهُ فلا شكَّ أنَّه قابلٌ للتعيينِ فإذا نوى التعيين فقد نَوَى ما يحتملُهُ اللّفظُ : فهذا ما عندي في هذا الفصل .

المسألةُ التاسعةُ : قالَ الشافعيُّ رضي الله عنهُ : **تركُ الاستفصالِ في حكايةِ الحال مع قيامِ الاحتمالِ : ينزلُ منزلةَ العمومِ في المقالِ .**

مثاله : أنَّ ابنَ غيلانَ أسلمَ على عشرِ نسوةٍ ، فقالَ عليه الصلاةُ والسلامُ : « أَمْسِكْ أربعاً ، وفارِقْ سَائِرَهنَّ » ولم يسألْهُ عن كيفيّةِ ورودِ عقدهِ عليهنَّ في الجمعِ ، أو الترتيبَ : فكانَ إطلاقُهُ القولَ دالاً على أنَّهُ لا فرقَ بينَ

أن تَتَّفِقَ تلكَ العقودُ معاً و على الترتيبِ .

وهذا فيه نظر ؛ لاحتمالِ أنَّه ﷺ عرفَ خصوصَ الحالِ فأجابَ بناءً على معرفتِهِ ، ولم يستفصِلْ . والله أعلم .

المسألةُ العاشرةُ : العطفُ على العامِّ لا يقتضِي العمومَ ؛ لأنَّ مقتضَى العطفِ مطلقُ الجمعِ : وذلكَ جائزٌ بينَ العامِّ والخاصِّ ، قال الله تعالى : ﴿ **والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوْءٍ** ﴾ [البقرة : ٢٢٨] . وهذا عامٌّ ، وقوله تعالَى : ﴿ **وَبعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ** ﴾ خاصّ .

المسألةُ الحاديةَ عشرَةَ : كلُّ حكمٍ يدلُّ عليهِ بصيغةِ المخاطبةِ كقوله تعالى : ﴿ **يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** ﴾ ، ﴿ **يَـأَيُّهَا النَّـاسُ** ﴾ فهو خطابٌ مع الموجودينَ في عصرِ الرسول ﷺ .

وذلكَ لا يتناولُ من يحدثُ بعدهم إلَّا بدليلٍ منفصلٍ يدلُّ على أنَّ حكمَ من يأتِي بعدَ ذلكَ كحكمِ الحاضرينَ ؛ لأنَّ الَّذِينَ سيوجدونَ بعد ذلك ما كانوا موجودينَ في ذلكَ الوقتِ ، ومنْ لمْ يكنْ موجوداً في ذلك الوقت لا يكونُ إنساناً ولا مؤمناً في ذلك الوقت ومن لا يكون كذلك : لا يتناولهُ الخطابُ المتناولُ للإنسان والمؤمن .

فإن قيلَ : وما الَّذي يدلُّ على العمومِ ؟ .

قلنا : الحقُّ أنَّه معلومٌ بالضرورةِ في دينِ محمدٍ ﷺ .

وذكروا فيه طريقينِ آخرينِ :

الأول : التمسُّك بقوله تعالى : ﴿ **وَمَـا أَرْسَلْنَـاكَ إلَّا كَـافَّـةً لِلنَّاسِ** ﴾ [سبأ : ٢٨] وقوله عليه السلام : « بُعِثْتُ إلَىٰ النَّاسِ كَافَّة » وقوله : « بُعِثْتُ

إِلَىٰ الأَسْوَد والأَحمَر » وقوله ﷺ : « حُكْمِي عَلَىٰ الوَاحِدِ حُكْمِي عَلَىٰ الجَمَاعَةِ » .

الثاني : أنَّه ﷺ متى أرادَ التخصيصَ : بيَّنَ كما قال لأبي بردة بن نيارٍ « يجزىءُ عنكَ ، ولا يجزىءُ أحداً بعدَكَ » . وخصَّ عبدَ الرحمنِ بن عوفٍ « بِحلِّ لبسِ الحريرِ » ؛ فحيث لا يتبيَّنُ التخصيصُ نعلمُ العمومَ .

ولقائلٍ أنْ يعترضَ على الأوَّل : بأنَّ لفظَ الناسِ والجماعةِ والأسودِ والأحمرِ لا يتناولُ إلَّا الموجودينَ : فيختصُّ بالحاضرين .

وعلى الثاني : بأنَّ ذكرَ التخصيصِ إنَّما يُحتاجُ إليهِ لو جَرَى لفظٌ يُوهِمُ العمومَ ، لكنَّا قلنَا : إنَّ الخطابَ مشافهةً لا يُحتملُ أنْ يَدْخُلَ فيه الذينَ سيوجدونَ بعد ذلك : فلا حاجة فيهِ إلى بيان التخصيص .

المسألةُ الثانيةَ عشرةَ : قولُ الصحابيِّ : « نَهى رسول الله ﷺ عن بيعِ الغرَرِ » لا يُفيدُ العمومَ ؛ لأنَّ الحجَّة في المحكيِّ لا في الحكايةِ والذي رآه الصحابيُّ حَتّى روَى النهيَ عنه يُحتملُ أنْ يكونَ خاصّاً بصورةٍ واحدةٍ وأنْ يكونَ عامّاً : ومع الاحتمالِ لا يجوزُ القطعُ بالعمومِ . وأيضاً : قول الصحابيِّ : « قضىَ رسول الله ﷺ بالشاهدِ واليمينِ » لا يُفيدُ العمومَ ، وكذا القول فيما إذا قالَ الصحابيُّ : سمعتُ النبيَّ ﷺ يقولُ : « قضيتُ بالشفعةِ للجار » ؛ لاحتمالِ كونِهِ حكايةً عن قضاءٍ لجارٍ معروفٍ ، وتكون الألفُ واللامُ للتعريفِ ، وقولُهُ : قضيتُ حكايةٌ عن فعلٍ معيَّنٍ ماضٍ .

فأمَّا قولُهُ ﷺ : « قضيتُ بالشفعةِ للجارِ » وقولُ الراوي : أنَّه ﷺ قضى بالشفعةِ للجار فالاحتمالُ فيهما قائمٌ ، ولكنَّ جانِبَ العمومِ أرجحُ .

المسألةُ الثالثةَ عشرةَ : قولُ الراوي : « كانَ رسولُ الله ﷺ : يجمعُ بينَ

الصـلاتينِ في السفـرِ » : لا يقتضِي العمـومَ ؛ لأنَّ لفظَ كـانَ لا يُفيـدُ إلَّا تقـدُّمَ الفعلِ ، فأمَّا التكرارُ فلا .

ومنهم من قالَ : إنَّه يفيدُ التكرارَ في العـرفِ ؛ لأنَّه لا يُقـالُ : كانَ فـلانٌ يتهجَّدُ بالليلِ ، إذا تهجّد مرَّةً واحدةً في عمرهِ .

المسـألةُ الـرابعةَ عشـرةَ : إذا قالَ الـراوي : « صلّى رسُـولُ الله ﷺ بعـد الشفقِ » فقال قائلٌ : الشفقُ شفقانِ : الحمرةُ والبياضُ ؛ وأنَا أحملُه على وقـوعِهِ بعدهما جميعاً : فهذا خـطأٌ ؛ لأنَّ اللفظ المشترك لا يمكنُ حملُهُ عـلى مفهوميـهِ معاً كما تقدَّم .

أما المتواطىء فمثاله قول الراوِي : « صـلّى رسول الله ﷺ في الكعبـةِ » ، فـلا يمكنُ أنْ يُستدلَّ بـهِ على جـوازِ أداءِ الفرضِ في البيتِ ؛ لأنَّـه إنَّما يعمُّ لفظ الصلاةِ لا فعلها ، فذاك الواقع إنْ كان فرضاً : لم يكن نفلاً ، وبالعكس . فـلا يدلُّ على العمومِ .

المسألةُ الخامسةَ عشرةَ : قالَ الغزالي رحمه اللّهُ : **المَفهومُ لا عمومَ لهُ ؛ لأنَّ العمومَ لفظٌ تتشابهُ دلالتُهُ بالإضافةِ إلى مُسَميّاتِهِ ، ودلالةُ المفهومِ ليست لفظيّةً ؛ فلا يكون لها عموم .**

والجواب : إنْ كنت لا تُسميه عموماً ، لأنكَ لا تطلقُ لفظَ العـامِّ إلَّا على الألفاظِ : فالنزاعُ لفظيٌّ .

وإن كنتَ تعني : أنَّـه لا يعرفُ منـهُ انتفاءُ الحكمِ عنْ جميـعِ مـا عـداه : فباطلٌ ؛ لأنَّ البحثَ عن أنَّ المفهومَ هلْ لهُ عمومٌ ، أمْ لا ؟ فرعٌ على أنَّ المفهومِ حجةٌ ، ومتى ثبتَ كونهُ حجّةً : لـزمَ القطعُ بـانتفاءِ الحكمِ عـمّا عداهُ ؛ لأنَّـهُ لو ثبتَ الحكمُ في غيرِ المذكورِ ، لم يكنْ لتخصيصهِ بالذكرِ فائدةٌ . واللّهُ أعلمُ .

القسم الثاني في الخصوص وفيه مسائل :

المسألةُ الأُولى : حدُّ التخصيصِ على مذهبنا : **إخراجُ بعضِ ما تناولهُ الخطابُ عنهُ** . وعندَ الواقفيةِ : **إخراجُ بعضِ ما صحَّ أنْ يتناولهُ الخطابُ** سواءٌ كانَ الّذِي صحَّ واقعاً ، أم لم يكن واقعاً .

وأمَّا قولُنا : **العامُّ المخصوصُ** فمعناهُ : أنَّه استعمِلَ في بعضِ ما وُضِعَ لَهُ . وعندَ الواقفية : أن المتكلّم أرادَ بهِ بعضَ ما يصلُحُ له ذلكَ اللّفظُ دون البعض .

وأمَّا الّذِي بهِ يصيرُ العامُّ خاصّاً فهو قصدُ المتكلِّم ؛ لأنَّه إذَا قصدَ بإطلاقِهِ تعريفَ بعضِ ما تناوَله اللفظُ أو بعضِ ما يصلُحُ أنْ يتناولهُ على اختلافِ المذهبينِ فقد خصَّهُ .

وَأمَّا المخصِّصُ للعمومِ فيقالُ على سبيلِ الحقيقةِ على شيءٍ واحد ، وهو إرادةُ صاحبِ الكلامِ ؛ لأنَّها هي المؤثِّرةُ في إيقاع ذلكَ الكلامِ لإفادةِ البعضِ فإنَّه إذَا جازَ أنْ يَرِدَ الخِطابُ خاصّاً ، وجازَ أنْ يرِدَ عامّاً : لَم يترجَّح أحدُهُمَا على الآخرِ إلَّا بالإرادةِ .

ويقالُ بالمجازِ على شيئينِ :

أحدهُمَا : منْ أقامَ الدلالةَ على كونِ العامِ مخصوصاً في ذاتِهِ .

وثانيهمَا : منْ اعتقدَ ذلكَ أو وصفهُ بهِ كانَ ذلكَ الاعتقادُ حقًّاً أو باطلاً .

المسألةُ الثانيةُ : في الفرق بينَ التخصيصِ والنسخِ :

النسخ : لا معنى لهُ إلاَّ تخصيصُ الحكمِ بزمانٍ معينٍّ بطريقٍ خاص : فيكونُ الفرقُ بينَ **التخصيصِ** ، **والنسخِ** فرقَ ما بينَ العامِّ والخاصِّ ؛ لكنَّ الناسَ اعتبروا في **التخصيصِ** أموراً لفظيَّةً أخرَجوهُ لأجلِها عن جنسِ **النسخِ** ، وتلكَ الأمورُ خمسةٌ :

أحدُها : أنَّ التخصيصَ لا يصحُّ إلاَّ فيما يتناولُهُ اللّفظُ ، والنسخُ قد يصحُّ فيما عُلِمَ بالدليلِ أنَّهُ مراد وإنْ لم يتناولْهُ اللفظُ .

وثانيهما : أنَّ نسخَ شريعةٍ بشريعةٍ أخرى يصحُّ ، وتخصيصُ شريعةٍ بشريعةٍ أخرَى لا يصحُّ .

وثالثُها : أنَّ النسخَ رفعُ الحكمِ بعدَ ثبوتِهِ ، والتخصيصُ ليسَ كذلكَ .

ورابعُها : أنَّ الناسخَ يجبُ أنْ يكونَ متراخياً ، والمخصِّصُ لا يجبُ أنْ يكونَ متراخياً سواء وجبتَ المقارنةُ ، أو لم تجبْ علىاختلافِ القولين .

وخامسها : أنَّ التخصيص قد يقع بخبرِ الواحدِ والقياسِ ، والنسخُ لا يقعُ بهما .

وَأمَّا الفرقُ بينَ **التخصيصِ** ، **والاستثناءِ** فهوَ فرقُ ما بينَ العامِّ والخاصِّ ، عندي .ومنهم من تكلَّفَ بينهما فروقاً :

أحدُها : أنَّ الاستثناءَ مع المستثنى منه كاللّفظةِ الواحدة الدالّة على شيءٍ

واحدٍ ، فالسبعةُ مثلاً لها اسمانِ : سبعةٌ ، وعشرة إلَّا ثلاثةَ والتخصيصُ ليسَ كذلكَ .

وثانيها : أنَّ التخصيصَ يثبتُ بقرائنِ الأحوالِ فإنَّه إذَا قالَ : رأيتُ **الناسَ** : دلَّت القرينةُ على أنَّه ما رأى كلَّهم . والاستثناء لا يحصلُ بالقرينةِ .

وثالثُها : أنَّ التخصيصَ يجوزُ تأخيرُهُ لفظاً ، والاستثناءُ لا يجوزُ فيهِ ذلكَ ، وهذه الوجوه متكلَّفةٌ ؛ والحقُّ : أنَّ التخصيصَ جنسٌ تحتَهُ أنواعٌ : كالنسخِ والاستثناءِ ، وغيرِهمَا .

المسألةُ الثالثةُ : فيما يجوزُ تخصيصُهُ ،وما لا يجوزُ .

الّذِي يتناول الواحدَ لا يجوزُ تخصيصهُ ، لأنَّ التخصيصَ عبارةٌ : عن إخراجِ البعضِ عن الكّلِ، والواحدُ لا يُعقلُ ذلكَ فيهِ .

وَأمَّا الّذِي يتناولُ أكثر من واحدٍ فعمومُهُ : إمَّا من جهةِ اللفظِ ويصحُّ تطرُّق التخصيصِ إليهِ .

وإمَّا من جهةِ المعنَى وهو أمورٌ ثلاثةٌ :

أحدها : أنَّ العلّة الشرعيَّةَ هل يجوزُ تخصيصُها ؟ وسيأتي الكلام فيه في باب القياس ، إن شاء الله تعالى .

وثانيها : مفهوم الموافقةِ ، كدلالةِ حرمةِ التأفيفِ ، على حرمةِ الضربِ

والتخصيصُ فيه جائزٌ إذَا لم يَعُدْ بالنقضِ على الملفوظِ مثل تقييدِ الأمِ : إذَا فَجَرَتْ ، وضربِ الوالدِ : إذا ارتدَّ . ولا يجوزُ : إذَا عادَ بالنقضِ عليه .

وثالثها : مفهومُ المخالفةِ فإنَّهُ يُفيدُ في المسكوتِ عنهُ انتفاءَ مثلِ حكمِ

المذكورِ ، ويجوزُ أنْ تقومَ الدلالةُ على ثبوتِ مثلِ حكمِ المذكورِ ، لبعضِ المسكوتِ عنه .

المسألةُ الرابعةُ : يجوزُ إطلاقُ اللّفظِ العامِّ لإرادةِ الخاصِّ أمراً كانَ ، أو خبراً : خلافاً لقوم .

لنا : الدليل على جوازه : وقوعهُ في القرآنِ كقولهِ تعالَى : ﴿ **اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ** ﴾ [التوبة : ٥] ﴿ **الله خالِقُ كُلِّ شيْءٍ** ﴾ [الزمر : ٦٢] . ويقالُ في العرفِ : **جاءني كلُّ الناسِ** ، والمرادُ أكثرهُمْ .

آحتجُّوا : بِأنَّهُ إذَا أريدَ بالخبرِ العامِّ بعضُهُ : أوْهَمَ الكذبَ ، ولو كانَ جوازُ حملِهِ على التخصيصِ مانعاً من كونِهِ كذباً لما وُجِدَ في الدنيا كذبٌ . وجوازُ التخصيصِ في الأمرِ يُوهمُ البَداءَ .

والجوابُ : إذَا علمنَا أنَّ اللفظِ في الأصلِ محتملٌ للتخصيصِ فقيامُ الدلالةِ على وقوعِهِ لا يُوجبُ الكذبَ ، ولا البَداءَ . والله أعلمُ .

المسألةُ الخامسةُ : في الغايةِ الّتِي لا يمكنُ أنْ ينتهي تخصيصُ العمومِ إلى أقلَّ منها .

اتَّفقُوا في ألفاظِ الاستفهامِ والمجازاةِ على جوازِ انتهائِها في التخصيصِ إلى الواحدِ . واختلفوا في الجمعِ المعرَّفِ بالألفِ واللّامِ : فزعم القفَّالُ : أنَّهُ لا يجوزُ تخصيصُهُ بما هو أقلُّ من الثلاثةِ . ومنهم : من جوَّزَ انتهائه إلى الواحدِ .

ومنع أبو الحسين من ذلكَ في جميعِ ألفاظِ العمومِ ، وأوجبَ أنْ يُرادَ بها كثرةٌ وإنْ لم يُعلمْ قدرُها ، إلاَّ أنْ يستعملَ في حقِ الواحدِ على سبيلِ التعظيمِ والإبانة فإنَّ ذلكَ الواحدَ يجرِي مجرَى الكثيرِ . وهو الأصح .

أمَّا أنَّه لا بدَّ من بقاءِ الكثرة فلأنَّ الرجلَ لو قالَ : **أكلتُ كلَّ ما في الدار من الرمَّان** وكانَ فيها ألفُ ، وكانَ قد أكلَ رمانةً واحدةً ، أو ثلاثةً عابه أهلُ اللُّغةِ ؛ ولو قالَ : **كلُّ منْ دخلَ داري أكرمتهُ** ، ثم قالَ : **أردتُ بهِ زيداً** وحده عابَهُ أهلُ اللُّغةِ .

احتجَّ من جوَّز ذلكَ : بأنَّ استعمالَ العامِّ في غيرِ الاستغراقِ استعمالٌ لهُ في غيرِ ما وُضعَ له : فليس جوازُ استعمالِهِ في البعضِ أولى منهُ في البعضِ الآخرِ : فوجبَ جواز استعمالهِ في جميعِ الأقسام إلى أنْ ينتهي إلى الواحدِ .

والجوابُ : لا نسلم أنَّه ليسَ بعضُ المراتبِ أولَى من بعضٍ وتقريرهُ : ما ذكرناه .

وأمَّا أنَّهُ يجوزُ استعمالُهُ في حقِّ الواحدِ على سبيلِ التعظيمِ فلقوله تعالى : ﴿ **إنّا نحْنُ نَزَّلنَا الذِّكْرَ** ﴾ [الحجر : ٩] ، وقولهِ : ﴿ **فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ القَادِرُونَ** ﴾ [المرسلات : ٢٣] .

المسألةُ السادسةُ : اختلفوا في أنَّ العامَّ الّذِي دخلهُ التخصيصُ : هل هوَ مجازٌ ، أم لا ؟ فقال قومٌ من الفقهاءِ : إنَّه لا يصيرُ مجازاً كيفَ كانَ التخصيصُ .

وقال أبو علي ، وأبو هاشم : يصيرُ مجازاً كيف كانَ التخصيصُ .

ومنهم من فصَّل ، وذكرَ فيه وجوهاً .

والمختار قولُ أبي الحسين رحمه الله وهو : أنَّ القرينة المخصِّصةَ ، إنْ استقلَّتْ بنفسِهَا : صار مجازاً ، وإلاَّ فلا ؛ تقريرُهُ : أنَّ القرينةَ المخصِّصةَ المستقلَّةَ ضربانِ : عقليَّةٌ ، ولفظيَّةٌ . .

أما العقليَّةُ فكالدلالةِ الدالةِ على أنَّ غيرَ القادرِ غيرُ مرادٍ بالخطابِ بالعباداتِ .

وأَمَّا اللّفظيَّةُ فيجوزُ أنْ يقولَ المتكلِّمُ بالعامِّ : أردتُ بِهِ البعضَ الفلانيَّ . وفي هذينِ القسمينِ يكونُ العموم مُجازاً .

والدليلُ عليه : أنَّ اللَّفظَ موضوعٌ في اللُّغةِ للاستغراقِ ، فإذَا استعملَ هو بعينه في البعضِ : فقد صارَ اللَّفظُ مستعملاً في جزءِ مسمَّاهُ لقرينةٍ مخصِّصَةٍ وذلكَ هوَ : المجازُ .

فإنْ قلتَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : لفظُ العمومِ وحده حقيقةٌ في الاستغراقِ ، ومع القرينةِ المخصِّصَةِ حقيقةٌ في الخصوصِ ؟ .

قلتُ : فتحُ هذا الباب يُفضِي إلى أنْ لا يُوجدِ في الدنيا مجازٌ أصلاً ؛ لأنَّهُ لا لفظَ ، إلَّا ويمكنُ أنْ يقالَ : إنَّه وحده حقيقةٌ في كذا ومع القرينةِ حقيقةٌ في المعنى الّذِي جعلَ مجازاً عنهُ .

والكلامُ في أنَّ العامَّ المخصوصَ بقرينةٍ مستقلَّةٍ نفسها هلْ هوَ مجازٌ أم لا ؟ فرعٌ على ثبوتِ أصلِ المجازِ . وأمَّا إنْ كانتِ القرينةُ لا تستقلُّ بنفسِها نحوُ **الاستثناءِ ، والشرطِ ، والتقييدِ بالصفة كقول القائل : جاءني بنو أسد الطوالُ** فها هنا : لا يصير مجازاً .

والدليلُ عليه : أنَّ لفظَ العمومِ حالَ انضمامِ **الشرطِ** ، أو **الصفةِ** أو **الاستثناءِ** إليه لا يُفيدُ البَعضَ ؛ لأنَّهُ لو أفادَهُ : لما بقيَ شيءٌ يفيدُهُ الشرطُ ، أو الصفةُ ، أو الاستثناء ، وإذا لم يفد البعض استحال أن يقال : إنَّهُ مجازٌ في إفادةِ البعضِ ، بل المجموعُ الحاصلُ من لفظِ العمومِ ، ولفظِ الشرطِ ؛ أو الصفةِ ، أو الاستثناءِ دليلٌ على ذلكَ البعضِ ، وإفادةُ ذلكَ المجموع لذلكَ البعضِ حقيقةٌ .

تنبيهٌ : إذَا قالَ اللهُ تعالى : ﴿ **اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ** ﴾ ، فقالَ النبيُّ ﷺ في

الحال : إلا زيداً فهذا تخصيصٌ بدليلٍ متَّصلٍ ، أو منفصل ؟ فيه احتمال .

المسألةُ السابعةُ : يجوزُ التمسُّكَ بالعامِّ المخصوصِ وهو قولُ الفقهاءِ وقال عيسى بنُ أبَانَ ، وأبو ثورٍ : لا يجوزُ مطلقاً .

ومنهم من فصَّل : فذكرَ الكرخيُّ : أنَّ المخصوصَ بدليلٍ متَّصلٍ يجوزُ التمسُّكُ بهِ ، والمخصوصَ بدليل منفصلٍ لا يجوزُ التمسكُ بهِ .

والمختارُ : أنَّه لو خصَّ تخصيصاً مجملاً لا يجوزُ التمسُّك به ، وإلاَّ جازَ ؛ مثالُ التخصصِ المجملِ كما إذَا قالَ اللهُ تعالى : ﴿ اقْتُلوْا الْمُشْرِكِيْنَ ﴾ ، ثم قال : لم أُرِدْ بعضَهم .

لَنَا وجوهٌ :

الأوَّل : أنَّ اللفظَ العامَّ كانَ متناولاً للكلِّ ، فكونُهُ حجَّةً في كلِّ واحدٍ من أقسامِ ذلكَ الكلِّ إمَّا أنْ يكونَ موقوفاً على كونِهِ حجَّةً في القسم الآخرِ ، أو على كونِهِ حجَّةً في الكلِّ ، أو لا يتوقَّفَ على واحدٍ من هذينِ القسمينِ .

والأوَّلُ باطلٌ ؛ لأنَّه إنْ كانَ كونُهُ حجَّةً في كلِ واحدٍ من تلكَ الأقسامِ ، مشروطا بكونه حجَّةً في القسم الآخر لزمَ الدورُ . وإنْ افتقرَ كونُهُ حُجَّةً في هَـذَا القسم إلى كونِهِ حجَّةً في ذلكَ القسمِ ، ولا ينعكسُ : فحينئذٍ يكونُ كونُهُ حجَّةً في ذلكَ القسمِ يصحُّ أنْ يبقَى بدونِ كونِهِ حجَّةً في هذا القسمِ : فيكونُ العامُّ المخصوصُ حجَّةً في ذلكَ القسمِ .

هـذا : ما أنَّـا نعلمُ بالضـرورةِ : أنَّ نسبـة اللفظِ إلى كـلِّ الأقسـامِ عـلى السوية : فَلَمْ يكن جعلُ البعضِ مشروطاً بالآخر ، أولَى من العكس .

والقسم الثاني أيضاً باطلٌ ؛ لأنَّ كونَهُ حجَّةً في الكلِّ يتوقَّفُ على كونِهِ

حجَّةً في كلِّ واحدٍ من تلكَ الأقسامِ ؛ لأنَّ الكلَّ لا يتحقَّقُ إلَّا عندَ تحقُّقِ جميعِ الأفـرادِ . فلو توقَّفَ كـونُهُ حجَّـةً في البعضِ على كـونـهِ حجَّـة في الكـلِّ : لـزمَ الدورُ ، وهو محالٌ .

ولما بطل القسمان : ثبتَ أنَّ كونَـهُ حجَّةً في ذلـكَ البعض لا يتوقَّفُ عـلى كـونِهِ حجَّـةً في البعضِ الآخـرِ ، ولا عـلى كـونـه حجَّـةً في الكـلِّ ، فـإذَنْ : هـو حجَّـةٌ في ذلكَ البعض سواءٌ ثبتَ كونُهُ في البعض الآخر أو في الكلِّ ، أو لم يثبتْ ذلـكَ : فثبتَ أنَّ العامَّ المخصوصَ حجَّةٌ .

الثـاني : هو أنَّ المقتضِيَ لثبـوت الحكمِ في غير محـلِّ التخصيصِ قـائمٌ ، والمعـارضَ المـوجـودَ لا يصلحُ معـارضـاً : فـوجبَ ثبـوتُ الحكمِ في غـير محــلِّ التخصيصِ .

إنَّمـا قلنا : إنَّ المقتضِيَ قـائمٌ ، وذلكَ لأنَّ المقتضِيَ هـوَ اللّفظُ الدالُّ عـلى ثبوتِ الحكمِ ، وصيغةُ العمومِ دالَّةٌ على ثبوتِ الحكمِ في كلِّ الصورِ ، والـدالُّ على ثبوتِ الحكمِ في كَلِّ الصورِ دالٌّ عـلى ثبوتِـهِ في محل التخصيص ، وفي غـير محـلِّ التخصيصِ : فثبتَ أنَّ المقتضِيَ لثبوتِ الحكم في غـيرِ صورةِ التخصيصِ قائمٌ .

وَأمَّا أنَّ المعارضَ الموجودَ لا يصلح أنْ يكـونَ معارضـاً فلأنَّ المعـارضَ إنَّما هو بيانُ أنَّ الحكمَ غيرُ ثابتٍ في هذِه الصورةِ المُعَيَّنـةِ ، ولا يلزمُ من عدمِ الحكمِ في هذه الصورةِ المعيَّنَةِ عدمـهُ في الصورةِ الأخـرى . فبيانُ عـدمِ الحكمِ في هذهِ الصورةِ لا يكونُ منافياً لثبوتِ الحكمِ في الصورةِ الأخرَى .

فثبت : أنَّ المقتضي قائمٌ ، والمانعَ مفقودٌ : فوجبَ ثبوتُ الحكمِ .

الثالثُ : أنَّ عليّـاً كـرَّم اللّهُ وجهَـهُ تعلَّق في الجمـعِ بـينَ الأختـينِ في الملكِ ،

بقـوله تعـالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـانُكُمْ ﴾ [النساء : ٣] . مـع أنَّـه مخصـوصٌ بالبنتِ والأختِ ولم ينكرْ عليهِ أحدٌ من الصحابةِ : فكانَ إجماعاً .

احتجُّـوا : بأنَّ العـامَّ المخصوصَ لا يمكنَ اجـراؤُهُ على ظـاهـرِهِ : فيجبُ صـرفُهُ عن الـظاهرِ ، وحينئـذ : لا يكـونُ حملُهُ عـلى بعضِ المحـامـلِ أولى من بعض : فيصير مجملاً .

قلنـا : لا نسلِّم أنَّه ليسَ البعضُ بـأولَى من البعضِ ، بل عنـدنـا : يجبُ حملُهُ علَى الباقِي . والله أعلم .

المسألةُ الثامنةُ : قالَ ابنُ سريج : لا يجوزُ التمسُّكُ بالعامِّ ، ما لمْ يُستَقْصَ في طلبِ المخصِّصِ ، فإذَا لم يُوجدْ ذلكَ المخصِّصُ : فحينئـذ يجوزُ التمسُّـكُ بهِ في إثباتِ الحكمِ . وقال الصيـرفيُّ : يجوزُ التمسُّـكُ بهِ ابتـداءً ما لم تـظهرْ دلالـةٌ مخصِّصةٌ .

واحتج الصيرفيُّ بأمرين :

أحدهُمَا : لَـوْ لمْ يجزْ التمسُّكُ بالعامِّ إلاَّ بعدَ طلب أنَّـه هلْ وجـدَ مخصِّصٌ أم لا ؟ لما جازَ التمسُّكُ بالحقيقةِ إلاَّ بعدَ طلبِ أنَّـه هلْ وجـدَ ما يقتضِي صـرفَ اللفظِ عن الحقيقةِ إلى المجازِ ؟ وهذا باطلٌ : فذاكَ مثلهُ .

بيانُ الملازمةِ : أنَّه لو لمْ يجزْ التمسُّك بالعامِّ إلاَّ بعدَ طلبِ المخصِّص لكانَ ذلـكَ : لأجلِ الاحتـرازِ عن الخطأ ، المحتمـلِ وهـذا المعنَى قـائمٌ في التمسُّـكِ بحقيقةِ اللفظِ : فيجبُ اشتراكُهُمَا في الحكمِ .

بيـانُ أنَّ التمسكَ بـالحقيقةِ لا يتـوقَّفُ على طلبِ مـا يُـوجبُ العـدولَ إلى المجازِ هو : أنَّ ذلكَ غيرُ واجبٍ في العـرفِ ؛ بدليـلِ أنَّهم يحملونَ الألفاظَ عـلى ظواهِرهَا من غيرِ بحثٍ عنْ أنَّه هل وُجدَ ما يُوجبُ العدولَ ، أم لا ؟ .

وإذا وجبَ ذلكَ في العرف : وجبَ أيضاً في الشرعِ ؛ لقـوله ﷺ : « مَـا رَآهُ الْمُسْلِمونَ حسناً ، فَهُوَ عِنْدَ الله حَسَنٌ » .

وثـانيهـما : أنَّ الأصــلَ عـدمُ التخصيصِ ، وهــذا يـوجبُ ظنَّ عــدمِ المخصِّصِ : فيكفي في إثباتِ ظنِّ الحكمِ .

واحتجَّ ابنُ سريجٍ : أنَّ بتقديرِ قيامِ المخصِّصِ لا يكـونُ العمومُ حجـةً في صورةِ التخصيصِ فقبلَ البحثِ عن وجودِ المخصِّص يجوزُ أنْ يكـونَ العمومُ حجَّةً وأنْ لا يكونَ .

والأصلُ : أنْ لا يكونَ حجَّةً : ابقاءً للشيءِ على حكمِ الأصلِ .

والجـوابُ : أنَّ ظن كونـهِ حجَّةً أقـوَى من ظنِّ كـونـهِ غـيرَ حجَّـةٍ ؛ لأنَّ إجـراءَهُ على العمـوم أولَى من حملِهِ على التخصيص . ولـما ظهـرَ هـذا القـدرُ من التفاوتِ : كفى في ثبوتِ الظنِّ .

فرع :

إذَا قلنَا : يجبُ نفيُ المخصِّصِ فـذاكَ ممَّا لا سبيلَ إليه إلَّا بأنْ يَجتهدَ في الطلـبِ ، ثم لا يجدَ ، لكنَّ الاستدلال بعدمِ الوجدانِ على عدمِ الـوجودِ ، لا يورثُ إلَّا الظنَّ الضعيفَ والله أعلَم .

القسم الثالث فيما يقتضِي تخصيصَ العموم .

والكلامُ في هذا القسم يقع في أطرافٍ أربعةٍ :

أحدُها : الأدلَّةُ المتَّصلةُ المخصِّصةُ .

وثانيها : الأدلَّةُ المنفصلةُ المخصِّصةُ .

وثالثها : بناءُ العامِّ على الخاصِ .

ورابعها : ما يُظنُّ أنَّهُ من مخصِّصاتِ العمومِ وليسَ كذلكَ .

ـ القول في الأدلة المتصلة وفيه أبواب :

الباب الأول في الاستثناء وفيهِ مسائلُ :

المسألةُ الأولَى : الاستثناءُ : **إخراجُ بعضِ الجملةِ من الجملةِ بلفظِ إلاَّ أو ما أقيمَ مقامَهُ .**

أو يقالُ : **ما لا يدخلُ في الكلامِ إلاَّ لإخراجِ بعضِهِ بلفظِهِ ، ولا يستقلُّ بنفسهِ .**

والدليل على صحة هذا التعريف :

أنَّ الذي يُخرجُ بعضَ الجملةِ عنها ، إمَّا أنْ يكونَ معنويّاً : كدلالةِ العقلِ والقياسِ ؛ وهذا خارجٌ عن هذا التعريفِ .

وإمَّا أنْ يكونَ لفظياً وهو : إمَّا أنْ يكونَ منفصلاً فيكونَ مستقلاً بالدلالةِ ، وإلاَّ كانَ لغواً ؛ وهذا أيضاً خارجٌ عن هذا الحدِ .

أو متَّصلاً وهو إمَّا التقييدُ بالصفةِ ، أو الشرطِ ، أو الاستثناءِ ، أو الغاية .

أمَّا التقييدُ بالصفة فالذي خرجَ لم يتناولْهُ لفظُ التقييدِ بـالصفةِ ؛ لأنَّـكَ إذَا قلتَ : **أكـرمني بنو تميم الـطوالُ** خرجَ منهم القصـارُ ، ولفظُ **الـطوال** لم يتنـاول القصـارَ : بخلافِ قـولنا : **أكـرمني بنو تميمٍ إلَّا زيـداً** ؛ فإنَّ الخـارجَ وهو زيـدٌ تناولتهُ صيغةُ الاستثناءِ . وهذا هو الاحترازُ عن التقييدِ بالشرطِ .

وأمَّا التقييدُ بـالغايـةِ فالغـايةُ قـد تكونُ داخلةً كـما في قولـه تعالَى : ﴿ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ [المائـدة : ٦] ، بخـلافِ الاستثنـاءِ : فثبتَ أنَّ التعـريفَ المـذكـورَ للاستثناءِ منطبقٌ عليهِ .

المسـألةُ الثـانيةُ : يجبُ أنْ يكـونَ الاستثناءُ متَّصـلًا بالمستثنَى منـهُ عـادةً : واحتـرزنَا بقـولِنَا : **عـادةً** عمَّا إذَا طـالَ الكلامُ ؛ فـإنَّ ذلكَ لا يمنـعُ من اتِّصـالِ الاستثناءِ . وكذلكَ قطعُ الكلامِ بالنَفَسِ والسُعـالِ : لا يمنع من اتِّصـالِهِ بـهِ . وعن ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما : أنَّه جوَّزَ الاستثناءَ المنفصلَ .

وهذه الروايةُ إنْ صحَّتْ فلعلَّ المـرادَ منها : مـا إذَا نَوى الاستثنـاءَ متَّصلاً بالكلام ، ثم أظهرَ نيَّته بعده فإنَّه يدين فيما بينَهُ وبين الله تعالى فيما نواهُ .

لنا وجهان :

الأوَّل : لو جازَ تأخيرُ الاستثنـاءِ لما استقـرَّ شيءٌ من العقود : من الـطلاقِ والعتـاقِ ، ولم يتحقَّقْ الحنثُ أصـلًا ؛ لجـوازِ أنْ يـردَ عليــهِ الاستثنـاء : فيُغــيِّرَ حكمَهُ .

الثـاني : نعلمُ بـالضـرورةِ أنَّ من قـالَ لـوكيله اليـومَ : **بِعْ داري من أيِّ شخصٍ كـانَ** ثم قالَ بعـدَ غـدٍ : **إلَّا من زيـدٍ** ؛ فـإنَّ أهـلَ العـرفِ لا يجعلونَ الاستثناءَ عائداً إلى ما تقدم .

احتجُّوا : بأنَّهُ يجوزُ تأخيرُ النسخِ والتخصيصِ : فكذا الاستثناءُ .

والجوابُ : أنَّه يبطلُ بالشرطِ ، وخبرِ المبتدأِ ؛ ثم نطالبهُم بـالجامـعِ واللهِ أعلمُ .

المسألةُ الثالثةُ : استثناءُ الشيءِ من غيرِ جنسِهِ باطـلٌ على سبيـلِ الحقيقةِ ؛ وجائزٌ على سبيلِ المجاز .

والدليل الأوَّل : أنَّ الاستثناء من غيرِ الجنسِ الأوَّلِ لو صَحَّ : لصـحَّ إمَّا من اللفظِ ، أو من المعنَى . والأولُ باطلٌ ، لأنَّ اللفظَ الدالَّ على الشيء فقط غيرُ دالّ على ما يخـالفُ جنسَ مسمَّاهُ واللّفظُ إذَا لم يـدلَّ على شيء يحتـاجُ إلى صارفٍ يصرفُهُ عنهُ .

والثاني أيضاً باطلٌ ؛ لأنَّه لو جازَ حملُ اللّفظِ على المعنَى المشتركِ بينَ مسمَّاهُ وبينَ المستثنَى لصحَّ الاستثناءُ لجـازَ استثنـاءُ كـلِّ شيءٍ من كـلِّ شيءٍ لأنَّ كـلَّ شيئَين لا بدَّ وأن يشتركا في بعضِ الوجوهِ فإذَا حُملَ المستثنَى على ذلك المشتـركِ : صحَّ الاستثناءُ .

ولما علمنا: أنَّ العربَ لم يصحِّحُوا استثناءَ كلِّ شيءٍ من كـلِّ شيءٍ: علمنَا بطلانَ هذا القسمِ .

احتجُّوا بالقرآنِ ، والشعر ، والمعقولِ :

أمَّا القرآنُ فخمسُ آياتٍ .

إحداها : قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ **وَمَـا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُـلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَـطَأً** ﴾ [النساء : ٩٢] .

وثـانيها : قـولهُ تعـالى : ﴿ **فَسَجَدَ المَـلَائِكَـةُ كلُّهُمْ أَجْمَعُـوْنَ إِلَّا إِبْلِيْسَ** ﴾ [الحجر : ٣٠] وهو ما كانَ منهم ، بلْ كانَ من الجنِّ .

وثالثُها : قوله تعالى : ﴿ **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُـونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ** ﴾ [النسّاء : ٢٩] .

ورابعها : قوله تعالى : ﴿ مَالَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْم إلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ﴾ [النساء : ١٤٧] والظنُّ ليس من جنسِ العلمِ .

وخامسُها : قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لَغواً وَلَا تَأْثِيْماً إلَّا قِيْلًا سَلَاماً سَلَاماً ﴾ [الواقعة : ٢٥ ـ ٢٦] والسلامُ ليسَ من جنسِ اللَّغوِ .

وأمَّا الشعر فقوله :

وبَلْدَةٍ لَيْسَ بِهَا أنِيْسُ   إلَّا الْيَعَافِيْرُ وَإلَّا الْعِيْسُ

وقول النابغة :

وَمَا بِالدَّارِ مِنْ أَحَدٍ إلَّا أَوارِيَّ

والأواري : ليس من جنس الأحد .

وأمَّا المعقولُ فهو : أنَّ الاستثناءَ تارةً يقعُ عمَّا يدلُّ اللفظُ عليهِ دلالةَ المطابقةِ أو التضمُّن وتارة عمَّا يدلُّ عليهِ دلالةَ الالتزامِ ؛ فإذَا قالَ لفلانٍ عليَّ ألفُ دينارٍ ، إلا ثوباً فمعناه : إلَّا قيمةَ ثوبٍ .

والجوابُ : أما قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إلَّا خَطَأً ﴾ [النساء : ٩٢] فجوابُهُ : أنَّ إلَّا ها هنا بمعنى لكن ، أو يقالَ : وما كانَ لمؤمنٍ أنْ يقتلَ مؤمناً إلَّا إذَا أخطأ ، فغلبَ على ظنِّه أنَّه ليسَ من المؤمنين إمَّا بأنْ يختلطَ بالكفارِ : فيظنُّ الرجلُ أنَّهُ منهم ، أو بِأنْ يراهُ من بعيدٍ فيظنُّهُ صيداً ، أو حجراً .

وَأَمَّا قوله تعالى : ﴿إلا إبْلِيسَ﴾ [الحجر : ٣٠] فقيل إنَّهُ كانَ من الملائكةِ ولا بدَّ من الدلالةِ على أنَّ كونَهُ من الجنِّ ينفِي كونَهُ من الملائكة .

سلَّمنا : أنَّه ليسَ من الملائكة ، لكنْ إنَّما حسنَ الاستثناءُ ؛ لأنَّه كانَ مأموراً بالسجودِ كما أنَّ الملائكةَ كانوا مأمورينَ بذلكَ . فكأنَّه قالَ : فسجدَ المأمورونَ بالسجودِ إلَّا إبليسَ .

وأمّا قوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً﴾ [النسـاء : ٢٩] ، ﴿ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ﴾ [النساء: ١٥٧] فقد اتَّفقَتْ النحاةُ: على أنَّه ليسَ باستثناءٍ ؛ ثم فسَّره البصريُّونَ بقولِهِم : ولكنْ اتِّباعَ الظنِّ ؛ والكوفيُّونَ بقولهم : سوى اتِّباعِ الظَّنّ .

والجوابُ عن الشعرِ : أنَّ الأنيس سواءٌ فسَّرناهُ بالمؤنسِ ، أو بالمبصَرِ : أمكنَ ادخالُ اليعَافيرِ والعيس فيهِ .

وعن الثالث : أنَّهُ لو صحَّ الاستثناءُ من المعنَى : لزم صحَّةُ استثناءِ كلِّ شيءٍ من كلِّ شيءٍ ، على ما بيّنّاه . واللّهُ أعلَمُ .

المسألةُ الرابعةُ : أجمعوا على فسادِ الاستثناءِ المستغرِقِ . ثمَّ من الناسِ من قالَ : شرطُ المستثنى أنْ لا يكونَ أكثرَ مما بقيَ ، بل يجبُ أنْ يكونَ مساوياً ، أو أقلَّ . وقالَ القاضي : بل شرطُهُ : أنْ لا يكونَ أكثرَ ولا مساوياً بل أقلَّ .

ويدلُّ على فسادِ القولينِ : أنَّ الفقهاءَ أجمعُوا على أنَّ من قالَ : لفلانٍ علي عشرةٌ إلَّا تسعةً يلزمُهُ واحدٌ ، ولولا أنَّ هذا الاستثناء صحيحٌ : لغةً وشرعاً وإلَّا : لما كانَ كذلكَ .

ويدلُّ على فساد القولِ الثاني خاصَّةً قولُهُ تعالَى : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الغَاوِيْنَ ﴾ [الحجر : ٤٢] ، وقال حكايةً عن إبليسَ : ﴿ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ [الحجر : ٣٩ - ٤٠] ؛ فلو كانَ المستثنى أقلَّ من المستثَنى منه : لزمَ في أتباع إبليسَ وفي المخلصين أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ منهما أقلَّ من الآخرِ ؛ وذلكَ محالٌ .

حجَّةُ القاضي رحمه الله : أنَّ المقتضي لفسادِ الاستثناءِ قائمٌ، وما لأجلِهِ تُركَ العملُ بهِ في الأقلِّ غيرُ موجودٍ في المساوِي والأكثرِ : فوجبَ أنْ يفسُدَ الاستثناءُ في المساوِي والأكثرِ .

بيانُ مقتضى الفساد : أنَّ الاستثناءَ بعدَ المستثنى منه إنكارٌ بعدَ الاقرارِ ؛ وإنَّه غيرُ مقبولٍ .

بيانُ الفارقِ : أنَّ الشيءَ القليلَ يكونُ في معرضِ النسيانِ : لِقلَّةِ التفاتِ النفسِ إليهِ ، والكثيرُ يكونُ متذكَّراً محفوظاً ؛ لكثرةِ التفاتِ القلبِ إليهِ ، فإذَا أقرَّ بالعشرةِ فربَّما كانتْ تلكَ العشرةُ بنقصانِ شيءٍ قليل وإنْ كانتْ تامَّةً ، لكنه أدَّى منها شيئاً قليلاً ، ثم إنَّه نسيَ ذلكَ القدر لقلَّتِهِ : فلا جَرَمَ أقرَّ بالعشرةِ الكاملةِ ، ثم إنَّه بعدَ الإقرارِ تذكَّر ذلكَ القدرَ : فوجبَ أنْ يكونَ متمكِّناً من استدراكِهِ فلأجل هذا شرعنا استثناءَ الأقلِّ من الأكثرِ ، ولم يُوجدْ هذَا المعنَى في استثناءِ المثلِ أو الأكثرِ ؛ لما ذكرنا : أنَّ الكثرة مظنَّةُ الذكرِ . وإذَا ظهرَ الفارقُ : بقي المقتضِي سليماً عن المعارضِ .

والجوابُ عندنا : أنَّ الاستثناءَ معَ المستثنَى منه كاللّفظِ الواحدِ الدالِّ على ذلكَ القدرِ ؛ وعلى هذا الفرضِ يسقطُ ما ذكرتُم . واللّهُ أعلَمُ .

المسألةُ الخامسةُ : الاستثناءُ من الاثباتِ نفيٌ ، ومن النفيِ إثباتٌ . مثال الأول قوله تعالى :﴿ **فَلَبِثَ فِيْهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِيْنَ عَاماً** ﴾[العنكبوت١٤]، ومثال الثاني قوله تعالى : ﴿ **إِنَّ عِبَادِي ليسَ لكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ** ﴾ [الحجر : ٤٠] .

وزعم أبو حنيفة رحمه الله : أنَّ الاستثناءَ من النفيِ لا يكونُ إثباتاً ، قال : لأنَّ بينَ الحكمِ بالنفيِ وبينَ الحكمِ بالإثباتِ واسطةٌ وهي : عدمُ الحكمِ . فمقتضى الاستثناءِ بقاءُ المستثنى غيرَ محكومٍ عليهِ ، لا بالنفيِ ولا بالإثباتِ .

لَنَا : لَوْ لَمْ يكن الاستثناءُ في النفيِ إثباتاً لما كانَ قولُنا : **لا إلهَ إلاَّ الله** موجباً ثبوتَ الإلهيَّة لله جلَّ جلاله ، بل كانَ معناهُ نفي الإلهيَّةِ عن غيرِهِ ، وأمَّا

ثبوتُ الإلهيّةِ له فلا . ولـو كانَ كـذلكَ لمـا تمَّ الإسلامُ ؛ ولمَّـا كان ذلكَ باطلاً : علمنا أنَّه يفيدُ الإثباتَ .

احتجَّ أبو حنيفة رحمه الله بقوله ﷺ : « لا نكاحَ إلَّا بوليٍّ » ، و « لا صلاةَ إلَّا بطهورٍ » . ولم يلزم منهُ تحقُّقُ النكاحِ عنـدَ حضورِ الـوليِّ ، ولا تحقُّقُ الصلاةِ عندَ حضورِ الوضوءِ ، بل يدل عـلى عدمِ صحَّتِهـا عندَ عـدمِ هذينِ الشـرطينِ واللّهُ أعلَمُ .

المسألةُ السادسةُ : الاستثناءات إذَا تعدَّدتْ فـإنْ كانَ البعضُ معـطوفاً عـلى البعضِ بحرفِ العطفِ كانَ الكلُّ عائداً إلى المستثنى منه كقولِكَ : **لفلانٍ عندي عشرةٌ إلا أربعةً ، إلَّا خمسةً** . وإنْ لَمْ يكنْ كذلكَ فالاستثنـاءُ الثاني إنْ كـانَ أكثرَ من الأوَّلِ ، أو مساوياً له عادَ إلى الأول كقوله : **لفـلانٍ عليَّ عشـرةٌ إلَّا أربعةً ، إلَّا خمسةً** .

وإنْ كان أقلَّ من الأولِ كقولِكَ : **لفلان عليَّ عشرةٌ إلَّا خمسةً ، إلا أربعةً** فالاستثناءُ الثانِي : إمَّا أنْ يكونَ عائـداً إلى الاستثناءِ الأول فقط ، أو إلَى المستثنى منه فقط أو إليهما معاً أو لا إلى واحدٍ منهما .

والأوَّلُ هـو الحقُّ . والثـاني بـاطـلٌ ؛ لأنَّ القـريبَ إنْ لم يكنْ أوْلَى من البعيدِ ، فلا أقلَّ من المساواةِ . والثالث أيضاً باطلٌ ؛ لوجهين :

أحدُهما : أنَّ المستثنى منـه معَ الاستثنـاءِ الأوَّلِ لا بدَّ وأنْ يكـونَ أحدُهمـا نفياً ، والآخرُ إثباتاً ؛ فالاستثناءُ الثـانِي لو عـادَ إليهما معـاً والاستثناءُ من النفيِ إثباتٌ ، ومن الإثباتِ نفيٌ : فيكـونُ الاستثناءُ الثـاني قد نَفى عن أحـدِ الأمرينِ السابقين عليهِ ما أثبتَهُ للآخرِ : فينجبرُ النقصانُ بالزيادةِ ، ويبقى ما كانَ حاصلاً قبلَ الاستثناءِ الثاني . فيصيرُ الاستثناءُ الثاني لغواً .

وثـانيهـما : أنَّ الاستثنـاءَ الثـاني لو رجع إلىَ الاستثنـاءِ الأوَّل، والمستثنَى منه معاً : لزِمَ أنْ يكون نفياً وإثباتاً معاً وهوَ محالٌ .

فإنْ قلتَ : النفي والإثباتُ إنَّما يتنافيانِ لو رجَعَـا إلَى شيءٍ واحدٍ من وجهٍ واحد فأمَّا عندَ رجوعِهما إلى شيئينِ فلا يتنافيانِ .

قلتُ : لنفرِضْ أنَّه قالَ : **علي عشرةٌ إلا اثنين ، إلا واحـداً** ؛ فالاستثنـاءُ الثاني لَمَّا رجعَ إلى المستثنى منه : أخرجَ منهُ درهمـاً آخرَ ، ولَمَّـا رجعَ إلى الاستثنـاءِ الأول : اقتضَى ذلكَ إثباتَ ذلكَ الدرهمِ المستثنَى منـه : فيكونُ ذلـكَ الاستثناءُ نفياً وإثباتاً من المستثنى منه ؛ وهو محالٌ .

أمَّا الرابعُ وهو : أنْ لا يرجعَ الاستثنـاءُ الثانِي إلى الاستثنـاءِ الأوَّلِ ، ولا إلى المستثنَى منه فهو باطلٌ بالاتفاقِ .

المسـألةُ السـابعةُ : الاستثنـاءُ المذكـورُ عقيبَ جملٍ كثيـرةٍ هل يعـودُ إليهَـا بـأسرهـا أم لا؟ مـذهبُ الشـافعيِّ رضي الله عنـه وأصحـابـه : عـودهُ إلى الكـلِّ . ومـذهبُ الإمـامِ أبي حنيفـةَ رحمـة الله عليـهِ وأصحـابِـهِ : اختصاصُـهُ بالجملةِ الأخيرةِ .

وذهبَ القـاضِي منَّا والمـرتضَى من الشيعةِ : إلى التـوقُّفِ ، إلاَّ أنَّ المرتضَى توقَّفَ للاشتراكِ ، والقاضيَ لم يقطعْ بذلكَ أيضاً . ومنهم من فصَّل القولَ فيهِ ، وذكروا وجوهاً .

وأدْخلُهَا في التحقيقِ : ما قيلَ : إنَّ الجملتين من الكلامِ إمَّا أنْ يكونا من نـوعٍ واحدٍ ، أو يكـونا من نـوعين . فـإنْ كانَ الأولُ : فـإمَّا أنْ تكـونَ إحـدَى الجملتَينِ متعلِّقة بالأُخرَى أو لا تكـونَ كذلـكَ . فإنْ كـانَ الثانيَ فـإمَّا أنْ يكـونا

مختلفِي الاسمِ والحكمِ ، أو متّفِقَيْ الاسمِ مختلفي الحكمِ ، أو مختلفي الاسمِ ، متفقي الحكم .

فالأول كقولك : **أطعِمْ ربيعةَ ، واخلَعْ على مضرَ إلَّا الطوالَ .**

والأظهرُ ها هنا : اختصاصُ الاستثناءِ بالجملةِ الأخيرةِ ؛ لأنَّ الظاهرَ أنَّه لم ينتقلْ من الجملةِ المستقلَّةِ بنفسها إلى جملةٍ أخرَى مستقلةٍ بنفسها ، إلَّا وقد تمَّ غرضُهُ من الجملة الأولى ، ولو كانَ الاستثناءُ راجعاً إلى جميعِ الجملِ : لم يكنْ قد تمَّ مقصودُهُ من الجملة الأولى .

وأمَّا الثاني فكقولِنَا : **أطعِمْ ربيعةَ ، واخلَعْ على ربيعةَ إلا الطوالَ .**

وأمَّا الثالثُ فكقولنا : **أطعِمْ ربيعةَ ، وأطعِمْ مضرَ إلَّا الطوالَ** ، والحكمُ ها هنا أيضاً كما ذكرنا ؛ لأنَّ كلَّ واحدةٍ من الجملتينِ مستقلَّةٌ فالظاهرُ أنه لم ينتقلْ من إحداهُما ، إلَّا وقد تمَّ غرضُهُ بالكليَّةِ منها .

وَأمَّا إنْ كانتْ إحدَى الجملتينِ متعلِّقةً بالأخرَى : فإمَّا أنْ يكونَ حكمُ الأولى مضمراً في الثانيةِ كقولِه : **أكرِمْ ربيعةَ ، ومضرَ إلَّا الطوال** ، أو اسمُ الأولى مضمراً في الثانية كقوله : **أكرِمْ ربيعةَ ، واخلَعْ عليهم إلَّا الطوالَ** فالاستثناءُ في هذين القسمينِ راجعُ إلى الجملتينِ ؛ لأنَّ الثانيةَ لا تستقلُّ إلَّا معَ الأولى : فوجبَ رجوعُ حكمِ الاستثناءِ إليهما .

وأمَّا إنْ كانتَ الجملتان نوعين من الكلام : فإمَّا أنْ تكونَ القضيَّةُ واحدةً ، أو مختلفةً .

فإنْ كانتْ مختلفةً فهو كقولنا : **أكرِمْ ربيعةَ ، والعلماءُ هم المتكلمون ، إلَّا أهلَ البلدةِ الفلانيّة** ؛ فالاستثناءُ فيه يرجعُ إلى ما يليهِ ؛ لاستقلالِ كلِّ واحدةٍ من تلكَ الجملتينِ بنفسِها .

وَأمَّا إنْ كانتْ القضيَّةُ واحدةً فهو كقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ [النور : ٤] ، فالقضيَّةُ واحدةٌ ، وأنواعُ الكلامِ مختلفةٌ : فالجملةُ الأولى أمرٌ ، والثانيةُ نهيٌ ، والثالثةُ خبرٌ ؛ فالاستثناء فيها يرجعُ إلى الجملةِ الأخيرةِ ؛ لاستقلالِ كلِّ واحدةٍ في تلكَ الجملِ بنفْسِهَا .

والإنصافُ : أنَّ هذا التقسيم حقٌّ ؛ لكنَّا إذا أردنَا المناظرةَ : اخترْنَا التوقُّف ؛ لا بمعنى دَعوى الاشتراكِ ، بل بمعنَى أنَّا لا نعلمُ حكمَهُ في اللُّغةِ ماذا ؟ وهذا هوَ اختيارُ القاضِي .

واحتجَّ الشافعيُّ رضي الله عنه بوجوه :

أولها : أنَّ الشرطَ متَى تعقَّبَ جملًا : عادَ إلَى الكلِّ : فكذا الاستثناءُ ؛ والجامعُ : أنَّ كلَّ واحدٍ منها لا يستقلُّ بنفسهِ . وأيضاً : فمعناهما واحدٌ ؛ لأنَّ قولَهُ تعالَى في آيةِ القذفِ : ﴿ إلَّا الَّذِيْنَ تَابُوا ﴾ جارٍ مجرَى قولهِ : ﴿ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ ﴾ إنْ لم يتوبُوا .

ويقْرُبُ من هَذا الدليلِ قولُهم : أجْمَعْنَا على أنَّ الاستثناءَ بمشيئَةِ الله تعالى عائدٌ إلى كلِّ الجملِ ، فالاستثناءُ بغيرِ المشيئةِ يجبُ أنْ يكونَ كذلكَ .

وثانيها : أنَّ حرفَ العطفِ يصيِّرُ الجملَ المعطوفَ بعضَها على بعضٍ في حكمِ الجملةِ الواحدةِ ؛ لأنَّه لا فرقَ بينَ أنْ تقولَ : **رأيتُ بكرَ بنَ خالدٍ ، وبكر بن عمروٍ** ، وبينَ أنْ تقولَ : **رأيتُ البكرينِ** ؛ وإذَا كانَ الاستثناءُ الواقعُ عقيبَ الجملةِ الواحدةِ راجعاً إليها : فكذا ما صارَ بحكمِ العطفِ كالجملةِ الواحدةِ .

وثالثُها : أنَّه تعالَى لو قالَ : « فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً » (إلَّا الذين

تـابوا) ، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهـادَةً أَبَـدَاً (إلَّا الذِين تابوا) وأولَئِكَ هُمُ الْفَـاسِقُونَ (إلَّا الَّذينَ تَابُوا) لكان ركيكاً جداً .

فبتقـدير أنْ يُـريدَ الاستثنـاءَ عن كلِّ الجمـلِ ، لا طريقَ لـه إلى ذلكَ إلاَّ بـذكرِ الاستثنـاء عقيب الجملةِ الأخيرة ؛ ففي هـذه الصورة : يكـون الاستثنـاءُ راجعاً إلى كلِّ الجملِ ؛ والأصلُ في الكلام الحقيقةُ . وإذا ثبتَ كـونُهُ حقيقـةَ في هذه الصورة كانَ كذلكَ في سائرِ الصورِ : دفعاً للاشتراكِ .

ورابُعها : لو قالَ : لفلانٍ علي خمسةٌ ، وخمسةٌ إلَّا سبعةً كانَ الاستثناءُ ها هنا عائداً إلى الجملتينِ ؛ والأصلُ في الكلامِ الحقيقةُ .

وإذا ثبتَ ذلكَ في هذهِ الصورةِ فكذا في غيرِهَا : دفعاً للاشتراكِ .

واحتجَّ أبو حنيفة رحمة اللّهِ عليهِ بوجوهٍ :

أحـدُها : أنَّ الـدليلَ ينفِي اعتبارَ الاستثناءِ ؛ تَـركنا العمـلَ به في الجملةِ الواحدةِ ؛ فيبقى العمل بالباقي في سائر الجمل .

بيانُ النافي : أنَّ الاستثناءَ يقتضِي إزالةَ العمـومِ عن ظاهـرهِ وهوَ خـلافُ الأصلِ .

بيان الفارقِ : أنَّ الاستثناءَ لا استقلالَ له بالدلالةِ على الحكمِ فلا بدَّ من تعليقِهِ بشيءٍ ؛ لئلَّا يصيرَ لغواً ، وتعليقُهُ بالجملةِ الواحدةِ يكفِي في خـروجِهِ عن اللُّغويَّة . فلا حاجة إلى تعليقهِ بسائرِ الجملِ .

وإذا ثبتَ النـافِي والفارقُ : ثبتَ أنَّـه لا يجوزُ عـودُهُ إلى الجمـل الكثيـرةِ ، والخصمُ قالَ بهِ : فصارَ محجوجاً .

يبقى أنْ يقالَ : فَلِمَ خَصَّصْتمُوه بـالجملةِ الأخيرةِ ؟ فنقـول : هذا تفـريعُ قولِنَا ، ولنَا فيهِ وجهانِ :

الوجهُ الأوَّلُ : اتِّفاقُ أهلِ اللُّغـةِ على أنَّ للقـرب تأثيـراً في هذا المعنَى ثم يدلُّ عليهِ أمورٌ أربعةٌ :

الأول : اتَّفـاقُ أهلِ اللُّغـةِ البصريِّـيْنَ على أنَّـه إذَا اجتمعَ عـلى المعمـولِ الواحدِ عاملانِ ، فإعمالُ الأقربِ أولَى .

الثاني : أنَّهم قالُوا في ضربَ زيدٌ عمرواً ، وضـربتُهُ : إنَّ هـذه الهاءَ بَـأنْ ترجِع إلى عمرو المضروبِ أولَى من أنْ ترجعَ إلى زيدٍ الضارب للقرب .

الثـالثُ : أنَّهم قالـوا في قـولنـا : ضـربتْ سلمى سعـدَى : إنـه ليسَ في إعراب اللفظِ ، ولا في معناه ما يجعلُ أحدَهما بالفاعليَّـةِ أولَى من الآخر فـاعتبروا المجاورةَ ، فقالوا : الَّذِي يلِي الفعلَ أولَى بالفاعليّةِ .

الرابعُ : أنَّهم قالوا في قولهم : **أعطَى زيـدٌ عمرواً بكـراً** : أنَّه لمـا احتمل أن يكونَ كلُّ واحـدٍ من عمرَ ، وبكـرٍ مفعولاً أوَّل ، وليسَ في اللَّفظِ مـا يقتضي الترجيحَ : وجبَ اعتبارُ القرب .

الـوجه الشـاني : أنَّ كـلَّ من صـرَفَ الاستثنـاءَ إلى جملةٍ واحـدةٍ خصَّصَـهُ بالجملةِ الأخيرةِ ، فصرفُهُ إلى غيرِهَا خرق للاجماع . فهذا تمام هذه الحجَّةِ .

وثانيهـا : أنَّ الاستثناءَ المذكورَ عقيبَ الجملِ لو رجعَ إلى جميعِهَا : لم يخلُ إمَّا أنْ يُضمَرَ . مع كلِّ جملةٍ استثناءٌ يعقُبها ، أو لا يضمـرَ ذلكَ ، بـل الاستثناءُ المصرَّحُ بهِ في آخرِ الجملِ هو الراجعُ إلى جميعهَا .

والأوَّلُ بـاطلٌ ، لأنَّ الأضمـارَ على خـلافِ الأصلِ ، فـلا يصارُ إلَيْـهِ إلَّا لضرورةٍ ، ولا ضرورةَ ها هنا .

والثاني أيضاً باطلٌ ؛ لأنَّ العاملَ في نصبِ ما بعدَ حرفِ الاستثناءِ ، هو ما قبلَهُ : من فعلٍ ، أو تقديرِ فعـلٍ ؛ فـإذَا فرضنـا رجوعَ ذلـكَ الاستثناءِ إلى كـلِّ

الجملِ : كانَ العاملُ في نصبِ المستثنَى أكثرَ من واحدٍ ؛ لكنْ لا يجـوزُ أنْ يَعْمَلَ عاملانِ في إعرابِ واحدٍ : **أمَّا أولاً** : فلأنَّ سيبـويهِ نصَّ عليـهِ ،وقـولُـهُ حجَّةٌ . **وَأمَّا ثانياً** : فلأنَّه يجتمعُ على الأثرِ الواحدِ مؤثِّرانِ مستقلَّانِ ؛ وهو محال .

وثـالثُها : أنَّ الاستثنـاءَ من الاستثنـاءِ مختصٌّ بمـا يليـهِ : فكـذا في سـائـرِ الصورِ : دفعاً للاشتراكِ عن الوضعِ .

ورابعُها : أنَّ الجملَ إذَا كانَ كلُّ واحدٍ منهَا مستقلاً بنفسهِ فالظاهـرُ : أنَّهُ لم ينتقِلْ عن واحدٍ منهـا إلى غيرِهِ إلاَّ إذا تمَّ غـرضُهُ منـهُ ؛ لأنَّه كـما أنَّ السكوتَ يدلُّ على استكمالِ الغرضِ المطلوبِ من الكلامِ : فكذا الشروعُ في كلامٍ آخرَ لا تعلُّقَ له بالأوَّلِ يدل على استكمال الغرض من ذلك الأول .

إذا ثبتَ هـذَا فلو حكمنَا بـرجوعِ الاستثنـاءِ إلى كلِّ الجمـلِ المتقـدِّمـةِ : نقضَ ذلكَ قولنا : **إنَّه لما انتقلَ عن الكلامِ الأولِ تمَّ غرضُهُ** .

واحتجَّ الشريفُ المرتضَى على الاشتراكِ ، بوجوهٍ :

أحدها : أنَّ القائلَ إذَا قالَ : **اضربْ غلماني ، وأكرمْ جيـراني إلاَّ واحداً** جازَ أن يستفهِمَ المخاطَبُ : هل أرادَ استثناءَ الواحدِ من الجملتـينِ أو من الجملةِ الواحدةِ ؟ والاستفهامُ دليلُ الاشتراكِ .

وثـانيها : أنَّـا وجدنـا الاستثناءَ في القـرآنِ والعربيَّـة تارة عـائـداً إلى كـلِّ الجملِ ، وأخرَى مختصّاً بالأخيرةِ ، وظاهـرُ الاستعمالِ دليـلُ الحقيقةِ : فـوجبَ الاشتراكُ .

وثالثُها : أنَّ القائلَ إذَا قالَ: ضربتُ غلماني، وأكرمتُ جيراني **قائماً أو في الدار ، أو يوم الجمعةِ** : احتملَ فيما ذكره من الحـال والظرفـين أنْ يكونَ المتعلّق بـه جميعَ الأفعـالِ ، وأنْ يكونَ مـا هوَ أقـربُ ، والعلمُ بـاحتمـالِ الأمـرينِ من

مذهبِ أهلِ اللُّغةِ ضروريٌّ . فإذَا صحَّ ذلكَ في الحالِ والظرفين : صحَّ أيضاً في الاستثناءِ ؛ والجامعُ : أنَّ كلَّ واحدٍ منهما فضلَةٌ تأتي بعدَ تمامِ الكلامِ .

فهذا مجموعُ أدِلَّةِ القاطعينَ :

أمَّا أدِلَّةُ الشافعيَّةِ :

فالجواب عن الأوَّلِ : أنْ نمنعَ الحكمَ في الأصلِ ، وبتقديرِ تسليمِهِ ، فنطالبُ بالجامعِ .

قولُهُ : إنَّهُما يشتركانِ في عدمِ الاستقلالِ ، واقتضاءِ التخصيصِ . قلنا : لا يلزمُ من اشتراكِ شيئينِ في بعضِ الوجوهِ ، اشتراكُهُما في كلِّ الأحكامِ .

قولُهُ ثانياً : **معنى الشرط والاستثناء واحد .**

قلنا : إنْ ادَّعيتُمْ : أنَّه لا فرقَ بينهما أصلاً : كان قياسُ أحدِهِما على الآخرِ قياساً للشيءِ على نفسِهِ . وإنْ سلّمْتُمُ الفرقَ : طالبْنَاكُمْ بالجامعِ . وبهذين الجوابينِ نُجِيْبُ عن الاستدلالِ بمشيئةِ اللهِ تعالى .

والجوابُ عن الثاني : أنَّكم إنْ ادَّعيتمُ : أنَّه لا فرقَ بينَ الجملةِ الواحدةِ ، وبين الجملِ المعطوف بعضِها على بعضٍ كانَ قياسُ أحدِهِما على الآخرِ قياساً للشيءِ على نفسهِ ؛ وإنْ سلَّمتمُ الفرقَ طالبْنَاكُم بالجامعِ .

وعن الثالثِ : أنَّهُ يمكنُ رعايةُ الاختصارِ بذكرِ الاستثناء الواحدِ عقيبَ الجملِ مع التنبيهِ على ما يقتضِي عودَهُ إلَى الكلِّ ؛ وذلكَ لا يقدَحُ في الفصاحةِ .

وعن الرابعِ : أنَّ هناك إنَّما رجعَ إلى الجملتينِ ؛ لأنَّهُ لا بدَّ من اعتبار

كلامِ العاقلِ ، ولَمَّا تعـذَّرَ رجوعُـهُ إلى الجملتينِ : وجبَ رجـوعُهُ إليهـمَا ، وهذه الضرورة غيرُ حاصلةٍ في سائرِ المواضعِ .

وَأمَّا أدلة الحنفيّةِ فالجواب عن الأوَّلِ من وجهين :

أحدُهُما : أنَّهُ ينتقضُ بالاستثناء بمشيئةِ اللهِ تعالى وبالشرطِ ؛ فإنَّ ذلكَ غيرُ مستقلٍّ بنفسه معَ أنَّهما يعودانِ إلى كلِّ الجملِ عندهم .

فإنْ قلتَ : الفرقُ هو : أنَّ الشرطَ وإن تأخَّر صورةً : فهوَ متقدِّمٌ معنى ؛ وإذَا كانَ متقدِّماً معنىً : صارَ كلُّ ما جاءَ بعده مشروطاً بهِ .

وَأمَّا الاستثناءُ بالمشيئةِ : فإنَّه يقتضِي صيرورةَ الكلامِ بأسره موقوفـاً : فلا يختصُّ بالبعضِ دونَ البعضِ .

قلتُ : لا نسلِّم أنَّ الشرطَ يجبُ أنْ يكونَ مقدَّماً على الكلِّ ، بل يجوزُ أنْ يكـونَ مقدَّمـاً على الجملةِ الأخيـرةِ . وإنْ سلَّمنـا ذلـكَ : فـلا نسلِّم أنَّ التقـدُّم يقتضِي الرجوعَ إلى الكلِّ ، بل لعلَّهُ يكونُ مختصّاً بما يليهِ .

وأمَّا الاستثناءُ بالمشيئةِ فَلِمَ لا يجوزُ أنْ لا يقتضِيَ كونَ الكلِّ موقـوفاً ، بـل يختصُّ ذلكَ بالجملةِ الأخيرةِ ؟ .

والأصوبُ للحنفيَّةِ : أن يمنَعُوا هذينِ الإلزامينِ حتى يَتِمَّ دليلُهم .

وثانيهما : أنَّا لا نسلِّمُ أنَّ الاستثناءَ على خلافِ الأصلِ .

قوله : **لأنَّه يوجِبُ صرف العمومِ عن ظاهرهِ .**

قلنا : لا نسلِّمُ ، لأنَّا بَيَّنا في مسألـة : أنَّ العامَّ المخصـوصَ بالاستثنـاءِ لا يكونُ مجازاً ، وأنَّ لفظَ العمـومِ مع لفظِ الاستثنـاءِ يصير كـاللّفظِ الواحـدِ الدالِّ على ما بقِيَ بعدَ الاستثناءِ .

وعلى هذا التقدير : لا يكونُ الاستثناءُ على خلافِ الأصلِ .

وعن الثاني : أنَّا لا نُسلِّمَ أنَّه لا يجوزُ أنْ يجتمعَ على المعمولِ الواحدِ عاملان . ونصُّ سيبويهِ على أنَّه لا يجوزُ معارضٌ بنصِّ الكسائي على أنَّه يجوزُ وقولُهُ : **يجتمعُ على الأثرِ الواحدِ مؤثِّرانِ مستقلَّانِ** . فجوابُهُ : أنَّ العواملَ الإعرابيَّةَ معرِّفاتٌ ، لا مؤثِّراتٌ : واجتماعُ المعرِّفين على الواحدِ غيرَ ممتنعٍ .

وعن الثالثِ : أنَّ الاستثناءَ مِن الاستثناءِ لو عادَ إليهِ وإلى المستثنَى معاً : لـزِمَ الفسادانِ المذكورانِ فيما تقدم ؛ وذلكَ غيرُ حاصلٍ في الاستثناءِ من الجملِ .

وعن الرابعِ : أنْ نقولَ : ما تريدون بقولِكُم : إنَّه لَمْ ينتقِلْ عن إحدَى الجملتينِ إلى غيرها إلَّا بعد فراغهِ من الأولى ؟ .

إنْ عنيتمُ بهِ : أنَّهُ لم ينتقِلْ مِنْها إلَى غيرِها إلَّا بعدَ فراغِهِ من جميعِ أحكامِ الأولى فهذَا ممنوعٌ ؛ بل هو أوَّلُ المسألةِ ؛ لأنَّ عندنا من جملةِ أحكامِهَا ذلكَ الاستثناءُ الّذِي ذكرتموهُ في آخرِ الجملِ . وإنْ عنيتمُ شيئاً آخرَ فاذكروه لننظرَ فيهِ .

وأمَّا أدلّة الشريفِ المرتضَى :

فالجوابُ عن **الأوَّلِ** ، **والثاني** منها ما تقدَّم في بابِ العمومِ .

وعن الثالثِ : أنَّا لا نسلِّمُ التوقُّفَ في الحالِ والظرفين ، بل نخصُّهما بالجملةِ الأخيرةِ على قولِ أبي حنيفة رحمه الله أوبالكلِّ على قولِ الشافعيِّ رضي الله عنه .

سلَّمنا التوقُّفَ ، لكنْ لا على سبيلِ الاشتراكِ ، بَلْ على سبيلِ أنَّا لا ندري أنَّ الحقَّ ما هو عندَ أهلِ اللُّغةِ ؟ .

فإنْ تمسَّك على الاشتراكِ بالاستفهامِ والاستعمالِ : كانَ ذلكَ منهُ عوداً إلى الطريقتينِ الأوْلَيَيْنِ .

سلَّمناهُ ؛ فَلِمَ قُلتم : إنَّه يجبُ أنْ يكونَ الأمرُ كذلكَ في الاستثناء؟ .

قوله :**الجامعُ هوَ كونُ كُلِّ واحدٍ من هذهِ الثلاثةِ فضلةً تأتي بعدَ تمام الكلام .**

قلنا : الاشتراكُ من بعض الوجوه لا يقتضِي التساوِي من جميعِ الوجوهِ . واللهُ أعلم .

الباب الثاني في التخصيص بالشرط وفيه مسائلُ :

المسألةُ الأولَى : الشرطُ هوَ : الَّذي يقفُ عليهِ المؤثِّر في تأثيرهِ ، لا في ذاته ولا تَرِدُ عليهِ العلَّةُ : لأنها نفسُ المؤثِّر ، والشيءُ لا يقفُ على نَفسِهِ ولا جزءُ العلَّةِ ، ولا شرطُ ذاتِهَا ؛ لأنَّ العلَّةَ تقفُ عليهِ في ذاتِهَا .

ثم الشرطُ قد يكونُ عقليّاً وهو معلوم . وقد يكونُ شرعيّاً فهذا هو الشرطُ الشرعيُّ وهو : كالاحصانِ ، فإنَّه شرطُ اقتضاءِ الزِّنا لوجوبِ الرجمِ .

المسألةُ الثانيةُ : صيغةُ الشرطِ : إنْ ، وإذَا وهما بعد الاشتراكِ في كونِ كلٍّ واحدٍ منهما صيغةَ الشرطِ يفترقانِ : في أنَّ إنْ تدخل على المحتمل ، لا على المتحقِّق ، وإذا تدخلُ عليهما ؛ تقولُ : **أنتِ طالقٌ إذَا أحمرَّ البسرُ ، وإنْ دخلتِ الدارَ** . فالأول محقَّقٌ ؛ والثاني محتَمَلٌ ، ولا تقولُ : **أنتِ طالقٌ إنْ أحمرَّ البسرُ إلَّا إذَا لم يتيقَّنْ ذلكَ** .

المسألةُ الثالثةُ : في أنَّ المشروطَ متى يحصَلُ ؟ وذلكَ يستدعِي مقدِّمةً وهي أنَّ الشرطَ على أقسامٍ ثلاثةٍ :

أحدها : الذي يستحيلُ أنْ يدخلَ في الوجودِ إلَّا دفعةً واحدةً بتمامِهِ سواءٌ كانَ ذلكَ لأنَّه في نفسه واحدٌ لا تركيبَ فيهِ ، أوْ إنْ كانَ مركَّباً ، لكنْ يستحيلُ أنْ يَدْخُلَ شيءٌ من أجزائِهِ في الوجودِ ، إلا مع الآخرِ .

وثانيها : ما يستحيلُ أنْ يدخل بجميعِ أجزائِهِ في الوجودِ : كالكلامِ ، والحركةِ ، فإنَّ المتكلِّم بِلفظةٍ يكونُ حينما وجدَ الحرفُ الأوَّلُ منها لا يكونُ الثاني حاصلاً ، وحينَ حصلَ الثاني صارَ الأوَّلُ فانياً .

وثالثُها : ما يصحُّ أنْ يَدْخلَ في الوجودِ تارةً بمجموعِهِ ، وتارةً بتعاقُبِ أجزائِهِ . ثم نقولُ : على هذهِ التقديراتِ الثلاثةِ فالشرطُ : إمَّا عدمُها ، وإمَّا وجودُها .

فإنْ كانَ الشرطُ عدمَها : حصلَ الحكمُ في الأقسامِ الثلاثةِ في أوَّلِ زمانِ عدمِهَا .

وإنْ كانَ الشرطُ وجودَهَا فنقولُ : أمَّا في القسمِ الأولِ فالحكمُ يحصَلُ مقارناً لأوَّلِ زمانِ وجودِ الشرطِ .

وأمَّا في القسمِ الثاني فإنَّه يحصلَ عندَ حصولِ آخرِ جزءٍ من أجزاءِ الشرطِ في الوجودِ ، لأنَّه ليسَ لذلكَ المجموعِ وجودٌ في التحقيقِ ، بل أهلُ العرفِ يحكمونَ عليهِ بالوجودِ ؛ وإنَّما يحكمونَ عليه بذلكَ عندَ دخولِ آخرِ جزءٍ منْ أجزائِهِ في الوجودِ ؛ والحكمُ كانَ معلَّقاً على وجودِهِ : فوجبَ أنْ يحصلَ الحكمُ في ذلكَ الوقتِ .

وأمَّا في القسمِ الثالثِ فنقولُ : وجودُهُ حقيقةً إنما يتحقَّقُ عندَ دخولِ جميعِ أجزائِهِ في الوجودِ : دفعةً واحدةً ؛ لكنَّا في القسم الثاني عدَلْنَا عن هذِهِ الحقيقةِ للضرورةِ وهيَ مفقودةٌ في هذَا القسمِ : فوجبَ اعتبارُ الحقيقةِ حتَّى إنَّه

إنْ حصلَ مجموعُ أجزائهَا : دفعةً واحدةً ترتَّبَ الجزاءُ عليهِ ، وإلاَّ فلا .

هذا مقتضَى البحثِ الأصوليِّ اللّهمّ إلاَّ إذا قامَ دليلٌ شـرعيٌّ على العـدولِ عنهُ .

المسألةُ الرابعةُ : الشرطَانِ إذَا دخـلاَ على جـزاءٍ ، فإنْ كـانا شـرطينِ عـلى الجمـعِ : لم يحصلْ المشـروطُ إلاَّ عند حصـولِهما معـاً وهـو كقـولـه : **إنْ دخلتِ الدارَ ، وكلمتِ زيداً فأنتِ طالقٌ** .

ولو رتَّبَ عليهما جزاءينِ كانَ كلُّ واحدٍ من الشرطينِ معتبـراً في كلِّ واحـدٍ من الجزاءَيْنِ ، لا على التوزيعِ ، بل على سبيلِ الجمع .

وإن كانا على سبيلِ البدلِ : كانَ كلُّ واحدٍ منهـما وحدَهُ كـافياً في الحكمِ كقولكَ : **إنْ دخلتِ الدارَ ، أو كلَّمتِ زيداً** .

المسألةُ الخامسةُ : الشرطُ الواحدُ إذَا دخلَ على مشروطين: فإمَّا أنْ يدخـلَ عليهما على سبيلِ الجمعِ ، أو على سبيلِ البدلِ .

فـالأولُ كقولـكَ : **إنْ زنيتَ جلدتُكَ ، ونفيتُـكَ** ؛ ومقتضاه : حصـولُهُما معاً .

والثاني كقولك : **إنْ زنيتَ جلدتُكَ ، أو نفيتُكَ** ، ومقتضاهُ : أحدُهما مـع أنَّ التعيينَ فيه إلى القائلِ . واللهُ أعلم .

المسألةُ السادسةُ : اختلفوا في أنَّ الشرطَ الداخلَ على الجملِ ، هل يرجعُ حكمهُ إليْهَا بالكليَّةِ ؟. فاتفقَ الإمامانِ الشافعيُّ ، وأبو حنيفة رحمة الله عليهما : على رجوعِهِ إلى الكلِّ . وَذَهبَ بعضُ الأدبـاءِ : إلَى أنَّه يختصُّ بـالجملةِ الّتي تليهِ حتى إنَّه إنْ كانَ متأخِّراً : اختصَّ بالجملةِ الأخيرةِ . وإنْ كـانَ متقدِّمـاً : اختصَّ بالجملةِ الأولى . والمختارُ : التوقُّفُ كما في مسألة الاستثناء .

المسألةُ السابعةُ : اتَّفقُوا : على وجوبِ اتِّصالِ الشـرطِ بالكـلامِ ؛ ودليله ما مرَّ في الاستثنـاء . واتَّفَقُوا : عـلى أنَّه يحسُنُ التقييـدُ بشرطٍ أنْ يكـونَ الخارجُ أكثرَ من الباقي وإنْ اختلفوا فيهِ في الاستثناءِ .

المسألةُ الثامنةُ : لا نزاعَ في جوازِ تقديمِ الشرطِ وتـأخيرِهِ ؛ إنَّمـا النزاعُ في الأوْلَى . ويُشبِهُ أنْ يكونَ الأوْلَى هوَ التقديمُ : خلافاً للفرَّاءِ .

لَنَا : أنَّ الشرطَ متقدِّمٌ في الرتبةِ على الجزاءِ ؛ لأنه شرطُ تأثيرِ المؤثِّرِ فيـهِ ، وما يستحقُّ التقديمَ طبعاً يستحقُّ التقديمَ وضعاً . والله أعلم .

الباب الثالث في تخصيص العام بالغاية والصفة وفيه فصلان :

الفصل الأول في تقييدِ العامِّ بالغايةِ وفيه أبحاثٌ :

البحثُ الأوَّلُ : أنهغايةَ الشيءِ : نهايتهُ ، وطرفُهُ ، ومقطعُهُ

الثـاني : ألفاظُهَـا وهي : حتَّى ، وإلى . كقولـه تعالَى : ﴿ وَلَا تَقْـرَبُوهُنَّ حَتَّى يَـطْهُـرْنَ ﴾ [البقـرة : ٢٢٢] ، وقـولــه : ﴿ وَأَيْـدِيَكُمْ إِلَى الْمَـرَافِقِ ﴾ [المائدة : ٦] .

الثالث : التقييد بالغاية يقتضي أن يكونَ الحكمُ فيـما وراءَ الغايـة بخلاف الحكم فيما قبلها ؛ لأنَّ الحكمَ لو بقيَ فيما وراءَ الغايةِ : لم يكن العـام منقطعـاً : فلـم تكن الغايةُ غايةً .

والأولى أنْ يقالَ : الغايةُ أنْ تكونَ منفصلةً عن ذي الغايةِ بمفصلٍ معلومٍ كما في قولـهِ تعالَى : ﴿ ثُمَّ أَتِمُّـوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْـلِ ﴾ [البقرة : ١٧٨] ، أو لا تكونَ كذلك كقوله تعالى : ﴿ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ ؛ فـإنَّ

المرفقَ غير منفصلٍ عن اليدِ ، بمفصل محسوسٍ .

أمَّا القسمُ الأوَّلُ : فيجبُ أن يكونَ حكمُ ما بعدَ **الغاية** بخلافِ حكمِ ما قبلهُ ؛ لأنَّ انفصالَ أحدهمَا عن الآخرِ معلومٌ بالحسِّ .

وَأمَّا الثاني : فلا يجبُ أنْ يكونَ حكمُ ما بعدهُ ، بخلافِ ما قبلهُ ؛ لأنَّهُ لَمَّا لم يكنْ المرفقُ منفصلاً عن اليدِ بمفصلٍ معلومٍ معيَّنٍ : لم يكن تعيينُ بعضِ المفاصلِ لذلك أولى من بعضٍ : فوجبَ من ها هنا دخولُ ما بعدَهُ فيما قَبلهُ .

الرابعُ : يجوزُ اجتماعُ الغايتينِ كما لو قيلَ : **لا تَقْرَبُوهُنَّ حتَّى يَطْهُرْنَ** ، وحتَّى **يَغْتسِلْنَ** ؛ فها هنَا : **الغايةُ** في الحقيقةِ هي الأخيرةُ ، وعبَّر عن الأول بها : لقربِهِ مِنهَا ، واتِّصالهِ بِهَا .

الفصل الثاني في تقييدِ العامِّ بِالصفةِ

والصفةُ إمَّا أنْ تكونَ مذكورةً عقيبَ شيءٍ واحدٍ، كقولِنَا: **رقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ** ولا شكَّ في عودِهَا إليهِ .

أو عقيبَ شيئينِ ؛ وها هنا : إمَّا أنْ يكونَ أحدُهُما متعلِّقاً بالآخر كقولكَ : **أكرِمْ العربَ ، والعجمَ المؤمنين** . فها هنا الصفةُ تكونُ عائدةً إليهما .

وإمَّا أنْ لا تكونَ كذلكَ، كقولكَ : **أكرم العلماءَ ، وجالس الفقهاءَ الزهَّادَ** فها هنا الصفةُ عائدةٌ إلى الجملةِ الأخيرةِ ؛ وإنْ كانَ للبحثِ فيهِ مجالٌ، كما في **الاستثناءِ ،والشرطِ** . واللهُ أعلمُ .

القول في تخصيص العام بالأدلة المنفصلة

فنقولُ : تخصيصُ العامِّ إمَّا أنْ يكونَ بالعقلِ ، أو بالحسِّ ، أو بالدلائلِ السمعيَّةِ . وهوَ على وجهينِ :

- تخصيص المقطوع بالمقطوع .

- وتخصيص المقطوع بالمظنون .

فلنَعْقِدْ في كلٍّ واحد فصلاً .

الفصل الأول في تخصيص العموم بالعقل

هذا قد يكون بضرورةِ العقلِ كقولِهِ تعالَى : ﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر : ٦٢] فإنَّا نعلمُ بالضرورةِ أنَّه ليس خالقاً لنفسِهِ . وبنظرِ العقل كقوله تعالى : ﴿ وللهِ علَىٰ النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً ﴾ [آل عمران : ٩٧] ؛ فإنَّا نخصِّص الصبيَّ والمجنونَ : لعدمِ الفهمِ في حقِّهِمَا .

ومنهم من نازعَ في تخصيصِ العموم بدليلِ العقلِ ، والأشبهُ عندي : أنَّهُ لا خلافَ في المعنَى ، بل في اللّفظِ .

أمَّا أنَّهُ لا خلافَ في المعنَى فلأنَّ اللَّفظَ لَمَّا دلَّ على ثبوتِ الحكمِ في جميعِ الصورِ ، والعقلُ منعَ من ثبوتِهِ في بعضِ الصورِ فإمَّا أنْ نحكمَ بصحَّةِ مقتضَى العقلِ ، والنقلِ : فيلزمُ صدقُ النقيضينِ ؛ وهو محالٌ .

أو نرجِّحَ النقلَ على العقلِ ؛ وهو محالٌ ؛ لأنَّ العقلَ أصلُ النقلِ فالقدحُ في العقلِ قدحٌ في أصلِ النقلِ ؛ والقدحُ في الأصلِ لتصحيحِ الفرع . يُوجِبُ القدحَ فيهما معاً .

وإما أن نرجِّح حكمَ العقلِ على مقتضى العمومِ ، وهذا هوَ مرادُنا من تخصيصِ العمومِ بالعقلِ .

وأمَّا البحثُ اللفظيُّ فهو : أنَّ العقلَ هل يُسمَّى مخصِّصاً أم لا ؟ .

فنقول : إنْ أردْنَا بالمخصِّصِ الأمرَ الذي يؤثِّر في اختصاصِ اللَّفظِ العامِّ ببعض مسميَّاتِهِ فالعقلُ غيرُ مخصِّصٍ ؛ لأنَّ المقتضِي لذلكَ الاختصاصِ هو : الإرادةُ القائمةُ بالمتكلِّم ، والعقل يكونُ دليلاً على تحقُّقِ تلك الارادةِ ؛ فالعقلُ يكونُ دليلَ المخصِّصِ ، لا نفسَ المخصصِ ، ولكنْ على هذا التفسيرِ : وجبَ أنْ لا يكونَ الكتاب مخصِّصاً للكتابِ ، ولا السنةُ للسنَّةِ ؛ لأنَّ المؤثِّرَ في ذلك التخصيصِ هوَ : الإرادةُ ، لا تلك الألفاظُ .

فإن قيلَ : لو جازَ التخصيصُ بالعقلِ فهل يجوزُ النسخُ بهِ ؟. قلنا : نعم ؛ لأنَّ من سقطتْ رجلاهُ : سقطَ عنهُ فرضُ غسلِ الرجلينِ ؛ وذلكَ إنَّما عُرِفَ بالعقلِ .

الفصل الثاني في التخصيص بالحس

وهو : كما في قوله تعالى : ﴿ وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النمل : ٢٣] ، فإنَّه لم يكن شيء من السماء ، والعرش ، والكرسيُّ في يدها .

الفصل الثالث في تخصيص المقطوع بالمقطوع وفيه مسائلُ :

المسألةُ الأولى : في تخصيصِ الكتابِ بالكتابِ وهو جائزٌ؛ خلافاً لبعضِ أهلِ الظاهرِ .

لنا : أنَّ وقوعه دليلُ جوازِهِ ؛ لأنَّ قولَـهُ تعالَى : ﴿ وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة : ٢٢٨] ، مع قوله تعالى : ﴿ وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق : ٤] . وكذلكَ قولُهُ تعالَى : ﴿ وَلاَ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ﴾ [البقرة : ٢٢١] ، معَ قولِهِ تعالَى : ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ ﴾ [المائدة : ٥] لا يخلو إمَّا أنْ نجمعَ بين دلالةِ العامِّ على عمومِهِ ، والخاصِّ على خصوصِهِ ؛ وذلكَ محالٌ .

وإمَّا أنْ نُرَجِّحَ أحدَهُمَا على الآخرِ ؛ وحينئذٍ : زوالُ الزائلِ إنْ كانَ على سبيلِ التخصيصِ : فقد حصلَ الغرضُ .

وإنْ كانَ بالنسخ فقدْ حصلَ الغرضُ أيضاً ، لأنَّ كلَّ منْ جوَّزَ نسخَ الكتابِ بالكتابِ : جوَّزَ تخصيصهُ بهِ أيضاً .

احتجُّوا بقولِهِ تعالَى : ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل : ٤٤] فوَّضَ البيانَ إلى الرسولِ عليه الصلاةُ والسلامُ : فوجبَ أنْ لا يحصلَ البيانُ إلاَّ بقوله .

والجوابُ : أنَّه معارضٌ بقولِهِ تعالَى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل : ٨٩] ؛ ولأنَّ تلاوةَ النبيِّ ﷺ آيَةَ التخصيصِ بيانٌ منهُ لَهُ والله أعلم .

المسألةُ الثانيةُ : في تخصيصِ السنَّةِ المتواترةِ بالسنَّةِ المتواترةِ ؛ وهو جائزٌ أيضاً ؛ لأنَّ العامَّ والخاصَّ مهما اجتمعَا فإمَّا أنْ يُعْمَلَ بمقتضاهُمَا ، أو يُتْرَكَ العملُ بهمَا ، أو يُرَجَّحَ العامُّ على الخاصِّ .

وهذِهِ الثلاثةُ باطلةٌ بالإجماعِ : فلم يبقَ إلا تقديمُ الخاصِّ على العامِّ .

المسـألةُ الثـالثةُ : تخصيصُ الكتـابِ بالسنَّـةِ المتواتـرةِ قولاً كـانَ ، أو فعلاً جائزٌ ؛ للدليلِ الذي مرَّ .

وأيضاً : فقد وقع ذلك . أمّا بالقولِ فلأنَّهم خصَّصوُا عمومَ قولِهِ تعـالَى : ﴿ يُـوْصِيْكُمُ الله في أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النسـاء : ١١] بقــولـه ﷺ : « الـقَـاتِـلُ لا يَرِث » ، وقوله ﷺ : « لَا يَتَوَارَثُ أَهلُ مِلَّتَيْنِ » .

وأمَّا بالفعلِ ؛ فلأنَّهم خصَّصُوا قولَـهُ تَعالَى : ﴿ الـزَّانِيَةُ والـزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُـمَا مَائَـةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور : ٢] ، بمـا تواتـرَ عنه ﷺ : « من رَجْمِ المحصَنِ » . وأيضاً : تخصيصُ السنَّةِ المتـواترةِ بـالكتابِ ، جـائزٌ . وعن بعضِ فقهائنا : أنَّهُ لا يجوزُ . ودليلهُ : التقسيمُ الَّذِي مرّ .

المسألةُ الرابعةُ : في تخصيصِ الكتـابِ والسنَّةِ المتـواترةِ ، بـالإجماعِ وهـو جائزٌ ؛ لأنَّهُ واقعٌ ؛ فإنَّهم خصَّصوا آية الإرثِ بالإجماعِ على أنَّ العبدَ لا يرثُ . وخصَّصوا آيةَ الجلدِ بالإجماعِ على أنَّ العبدَ كالأمةِ في تنصيفِ الحدِّ .

وَأمَّا تخصيصُ الإجماعِ بالكتابِ والسنَّةِ المتواترةِ فإنَّـه غيرُ جـائزٍ لـلإجماع ؛ ولأنَّ إجماعَهم على الحكمِ العَامِّ مع سبقِ المخصِّصِ خطأٌ ، والإجماعُ عـلى الخطأِ لا يجوزُ .

المسـألةُ الخـامسـةُ : في أنَّ تخصيصَ الكتـابِ والسنَّـةِ المتـواتـرةِ ، بفعـلِ الرسولِ ﷺ هل هو جائزٌ ، أم لا ؟ .

والتحقيق فيـه : أنَّ اللّفظَ العامَّ إمَّـا أنْ يكونَ متنـاولاً للرسولِ ﷺ أو لا يكونَ متناولاً لهُ .

فإنْ كانَ متناولاً لهُ : كانَ ذلكَ الفعلُ مخصِّصاً لـذلكَ العمـومِ في حقِّهِ . وهل يكونُ مخصِّصاً للعمومِ في حقِّ غيرِهِ ؟ فنقولُ :

إنْ دلَّ دليلٌ على أنَّ حكمَ غيرِهِ كحكمِهِ في الكلِّ مطلقـاً ، أو في الكلِّ إلَّا ما خصَّهُ الدليلُ ، أو في تلكَ الواقعةِ : كانَ ذلكَ تخصيصاً في حقِّ غيرِهِ ، ولكنَّ المخصِّصَ للعمومِ لا يكونُ ذلكَ الفعلُ وحده بل الفعلُ مع ذلكَ الدليلِ . وإنْ لَمْ يكنْ كذلكَ : لم يجزْ تخصيصُ ذلكَ العامُ في حقِّ غيرِهِ .

وَأمَّا إنْ كانَ اللّفظُ العامُّ غيرَ متناولٍ للرسولِ عليـه السلامُ ، بـلْ للأمَّـةِ فقط : فإنْ قامَ الـدليلُ عـلى أنَّ حكمَ الأمَّةِ مثـلُ حكمِ النبيِّ ﷺ : صارَ العـامُّ مخصوصاً بمجموعِ فعلِ الرسولِ عليهِ السلامُ مع ذلكَ الدليلِ ، وإلَّا فلا .

واحتجَّ من منعَ هذا التخصيصَ مطلقاً : بأنَّ المخصِّصَ للعامِّ هو الـدليلُ الـذي دلَّ على وجـوبِ متابعتِـهِ وهو قـوله تعـالى : ﴿ **واتَّبِعُـوْهُ** ﴾ [الأعـراف : ١٥٨] ؛ وذلكَ أعمُّ من العامِّ الَّذِي يدلُّ على بعضِ الأشياءِ فقط فـالتخصيصُ بالفعلِ يكونُ تقديماً للعامِّ على الخاصِّ ؛ وهو غيرُ جائزٍ .

والجـوابُ : أنَّ المخصِّصَ ليسَ مجـرَّدَ قـولِـهِ تعـالَى : ﴿ **واتَّبِعُـوْهُ** ﴾ [الأعراف : ١٥٨] ، بلْ هـو مع ذلـكَ الفعلِ ، ومجمـوعُهُمَا أخصُّ من العـامِّ الَّذي ندَّعي تخصيصَهُ بالفعلِ .

المسألةُ السادسةُ : من فعلَ ما يخـالفُ مقتضَى العمومِ بحضـرةِ الرسـولِ ﷺ فلم يُنْكِرْهُ عليهِ ، فعدمُ الإنكار من الـرسولِ ﷺ قـاطعٌ في تخصيصِ العـامِّ في حقِّ ذلكَ الفاعلِ .

أَمَّا في حقِّ غيرهِ فإنْ ثبتَ أنَّ حكمهُ ﷺ في الـواحدِ ، حكمُـهُ في الكلِّ : كانَ ذلكَ التقريرُ تخصيصاً في حقِّ الكلِّ ، وإلَّا فلا . واللهُ أعلم .

الفصل الرابع في تخصيص المقطوع بالمظنون وفيهِ مسائلُ :

المسألة الأولى : يجوزُ تخصيصُ الكتابِ بخبرِ الواحد عندنَا وهو قولُ الشافعيِّ وأبي حنيفةَ ومالكٍ رحمهم اللهُ . وقالَ قومٌ : لا يجوزُ أصلاً . وقال عيسى بن أبَانَ : إنْ كانَ قد خُصَّ قبلَ ذلك بدليلٍ مقطوعٍ به : جازَ ، وإلاَّ فلا .

وقالَ الكرخيُّ : إنْ كانَ قد خُصَّ بدليلٍ منفصلٍ صارَ مجازاً : فيجوزُ ذلكَ . وإن خُصَّ بدليلٍ متَّصلٍ ، أو لم يُخَصَّ أصلاً : لم يجزْ . وأمَّا القاضي أبو بكرٍ رحمه اللهُ فإنَّه اختارَ التوقُّفَ .

لنا : أنَّ العمومَ وخبرَ الواحدِ دليلانِ متعارضانِ ، وخبرُ الواحدِ أخصُّ من العمومِ : فوجبَ تقديمُهُ على العمومِ .

إنَّما قلنا : إنهما دليلانِ ؛ لأنَّ العمومَ دليلٌ بالاتِّفاقِ .

وأمَّا خبرُ الواحدِ فهو أيضاً دليلٌ ؛ لأنَّ العملَ بهِ يتضمَّنُ دفعَ ضررٍ مظنونٍ : فكانَ العملُ بهِ واجباً : فكانَ دليلاً .

وإذا ثبتَ ذلكَ : وجبَ تقديمُهُ على العمومِ ؛ لأنَّ تقديمَ العمومِ عليهِ يُفْضِي إلى إلغائِهِ بالكليَّةِ : أمَّا تقديمُهُ على العمومِ فلا يُفْضِي إلى إلغاء العمومِ بالكليَّةِ : فكانَ ذلكَ أولى ، كما في سائرِ المخصِّصاتِ .

وأمَّا جمهورُ الأصحابِ فقالوا : أجمعتْ الصحابةُ على تخصيصِ عمومِ القرآن بخبرِ الواحدِ ، وَبَيَّنُوهْ بخمسِ صورٍ :

إحداهــا : أنَّهم خصَّصـوا قـولَـهُ تعـالَى : ﴿ يُـوْصِيْكُم الله فِي أَوْلَادِكُم ﴾ [النساء : ١١] بما رواه الصدّيقُ رضي اللهُ عنه أنه عليهِ الصلاةُ والسلامُ قال : « نحنُ معاشرَ الأنبياءِ لا نُورَثُ » .

وثانيها : خصَّصوا عمومَ قولِهِ تعالَى : ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَـاءً فَوْقَ اثْنَتَـينِ فَلَهُنَّ ثُلُثا مَا تَرَكَ ﴾ [النساء : ١١] ، بخبرِ محمدِ بن مسلمـةَ ، والمغيرة بن شعبـةَ : أنـه ﷺ : « جَعَـلَ للجـدَّةِ السـدسَ » ؛ لأنَّ المتـوفـاةَ إذَا خَلَّفتْ زوجـاً وبنتـين وجـدَّةً ، فللزوجِ الربـعُ (=) ثلاثـةٌ ، وللبنينِ الثلثـانِ (=) ثمانيـةٌ ، وللجدَّةِ السدسُ (=) اثنانِ عالت المسألةُ إلى ثلاثَـةِ عشرَ ، وثمانيـةٌ من ثلاثـة عشرَ أقلُّ من ثلثي التركةِ .

وثـالثُها : أنَّهم خصَّصـوا قولَـهُ تعالَى : ﴿ وَأَحَـلَّ اللهُ الْبَيْعَ ﴾ [البقـرة : ٢٧٥] بخبر أبي سعيد « في المنعِ من بيعِ الدرهم بالدرهمينِ » .

ورابعُهَا : خصَّصوا قولَهُ تعالَى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِـينَ ﴾ [التوبـة : ٥] ، بخبرِ عبدالرحمن بن عوفٍ في المجوس : « سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكتابِ » .

وخـامسهـا : خصَّصُـوا قـولَـهُ تعـالَى : ﴿ وَأُحِـلَّ لَكُمْ مَـا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ﴾ [النسـاء : ٢٤] بخبر أبي هـريـرة « في المنـعِ من نكـاحِ المـرأةِ عـلى عمَّتِهـا ، وخالتِهَا وبنتِ أخيهَا ، وبنت أختها » .

ولقائل أن يقولَ : هل أجمعَت الصحابةُ على تخصيصِ هذِهِ العمـوماتِ في هذه الصورِ أو ما أجمعَتْ ؟ .

فإنْ قلتُم : ما أجمعـوا فقد سـقـط دليلُكُـمُ ؛ وإنْ قلتُم : أجمَعُوا ، فَلِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : المخصِّصُ لهذهِ العموماتِ ذلكَ الإجماعُ ؟

فإنْ قلتَ : لا بدَّ لذلكَ الإجماع من مُسْتَنَدٍ هو : هذهِ الأخبارُ ؟ إذْ ربَّ إجماعٍ خفي مستَنَدُهُ ، لاستغنائِهِمْ بالإجماعِ عنهُ .

سلَّمْنا : أنَّ ذلكَ المستندَ هو هذهِ الأخبارُ ، لكن : لعلَّ هذهِ الأخبارَ كانتْ متواترةً عندَهم ثم صارتْ آحاداً عندنا .

واحتجَّ المانعونَ : بالإجماعِ ، والخبرِ ، والمعقولِ .

أما الإجماعُ فهو : أنَّ عمرَ رضي اللهُ عنهُ رَدَّ خبرَ فاطمةَ بنتِ قيسٍ ، وقالَ : « لا نَدَعُ كِتَابَ ربِّنَا وسنَّةَ نبيِّنَا ، لقولِ امرأةٍ لا ندري لعلَّها نسيَتْ أو كذبَتْ » .

وأمَّا الخبر فما روي أنَّهُ ﷺ قال : « إذَا رُوِيَ عنِّي حديثٌ فاعرِضُوْهُ على كتابِ الله ، فإنْ وافقهُ فاقْبَلُوهُ ، وإنْ خالَفَهُ فردُّوهُ » ؛ والخبرُ الذي يخصِّصُ الكتابَ ، على مخالفةِ الكتابِ : فوجبَ ردُّهُ .

وَأمَّا المعقول فوجهان :

الأوَّلُ : أنَّ الكتابَ مقطوعٌ به ، وخبرُ الواحدِ مظنونٌ ، والمقطوعُ أولَى من المظنونِ .

والثاني : أنَّ النسخَ تخصيصٌ في الأزمانِ والتخصيصَ تخصيصٌ في الأعيانِ ؛ فنقولُ : لو جازَ التخصيصُ بخبرِ الواحدِ في الأعيانِ لكانَ لأجلِ أنَّ تخصيصَ العامِّ أولَى من إلغاءِ الخاصِّ ؛ وهَذا المعنَى قائمٌ في النسخِ : فكانَ يلزمُ جوازُ النسخِ بخبرِ الواحدِ ، ولمَّا لَمْ يجز ذلكَ : علمنا أنَّ ذلكَ أيضاً غيرُ جائزٍ .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّا لا ندَّعي تخصيص العمومِ بكلِّ ما جاءَ من أخبارِ الآحادِ حتَّى يكونَ ذلكَ علينا ؛ وإنَّما نجوِّزُهُ بالخبرِ الَّذي لا يكونُ راويهِ متهماً بالكذبِ والنسيانِ ؛ وهذا الشرطُ ما كانَ حاصلاً هنا ؛ لأنَّ عمر رضي الله

عنه قَدَحَ في روايتِهَا بذلكَ : فلم يكنْ قادحاً في غرضِنَا ؛ بل هو بأنْ يكونَ حجَّةً لنا أولَى ؛ وذلكَ : لأنَّ عمر رضي الله عنه بيَّنَ أنَّ روايتَها إنَّما صارتْ مردودةً لكونِ الراوي غيرَ مأمونٍ من الكذبِ والنسيانِ ، ولو كانَ خبرُ الواحدِ المقتضِي لتخصيص الكتابِ مردوداً كيفَ ما كانَ لَما كانَ لذلكَ التعليلِ وجهٌ .

وعن الثاني: أنَّ ما ذكرتُموهُ يقتضِي أنْ لا يجوزَ تخصيصُ الكتابِ بالسنَّةِ المتواتِرَةِ فإنْ قلتم : إنَّ ما يقتضي تخصيصَ الكتابِ ، لا يكونُ على خلافِهِ . قلنا في مسألتنا ذلكَ بعينِهِ .

وعن الثالث : أنَّ البراءةَ الأصليَّةَ يقينيَّةٌ ، ثمَّ إنَّا نتركُهَا بخبرِ الواحدِ : فبطلَ قولُكُم : إنَّ المقطوعَ لا يُترَكُ بالمظنونِ .

ثم نقول : لا نسلِّمُ حصولَ التفاوتِ ؛ وبيانُهُ من وجهينِ :

الأولُ : أنَّ الكتابَ مقطوعٌ في متنِهِ مظنونٌ في دلالتِهِ ؛ والخبرُ مظنونٌ في دلالتِهِ ؛ فَلِمَ قلتُمْ إنَّهُ حصلَ التفاوتُ بينهما على هذا التقدير ؟!

الثاني : أنَّ الدليلَ القاطعَ لَمَّا دلَّ على وجوبِ العملِ بالخبرِ المظنونِ : لم يكنْ وجوبُ العملِ مظنوناً ؛ لأنَّ تقديرَ ذلكَ : أنَّ الله تعالى قال : **مهما حصلَ في قلبِكُمْ ظنُّ صدقِ الراوي فاقطعوا أنَّ حكمي ذلكَ** .

فإذَا وجدنا ذلكَ الظنَّ ، واستدلَلْنَا بهِ على الحكمِ : كُنَّا قاطعينَ بالحكمِ ؛ وإذَا كانَ كذلكَ فَلِمَ قلتُمْ : إنَّ التفاوتَ حاصلٌ على هذا التقدير ؟ .

وعن الرابعِ : أنَّ الأصوليِّينَ اعتمدوا في الجوابِ على حرفٍ واحد وهو : أنَّ العقلَ ليسَ يأبى ذلكَ ، وإنَّما فصلْنَا بينهُما لإجماعِ الصحابةِ على الفصلِ بينهما ؛ فقبلوا خبرَ الواحدِ في التخصيصِ ، وردُّوهُ في النسخِ .

وهذا الجوابُ ضعيفٌ : لأنَّا بيَّنَّا : أنَّ الّذِي عوَّلُوا عليهِ في أنَّهم قَبِلُوا خبرَ الواحدِ في التخصيصِ ضعيفٌ .

وإذا ثبتَ ذلك فنقولُ : ثبتَ بما ذكرنَا : أنَّ القياسَ يقتضِي أنَّه لو قُبِلَ خبرُ الواحدِ في التخصيصِ : لوجبَ قبولُهُ في النسخَ ؛ وثبتَ بالاتفاقِ أنَّهم ما قَبِلُوهُ في النسخِ فوجبَ أن يُقالَ : إنَّهم ما قبلوهُ في التخصيصِ أيضاً ، ضرورةَ العملِ بالدليلِ .

والجوابُ الصحيحُ لا يحصَلُ إلَّا بذكرِ الفرقِ بينَهُمَا وهُوَ: أنَّ التخصيصُ أهونُ من النسخِ ، ولا يلزمُ من تأثيرِ الشيءِ في الأضعفِ تأثيرهُ في الأقوَى . والله أعلم .

تنبيهٌ : فأما قولُ عيسى بن أبانَ ، والكرخيِّ فمبنيَّانِ على حرف واحدٍ وهو : أنَّ العامَّ المخصوصَ عند عيسى مجازٌ ؛ والعامُّ المخصوصُ بالدليلِ المنفصلِ مجازٌ عند الكرخيِّ ؛ وإذا صارَ مجازاً صارتْ دلالتُهُ مظنونةً ، ومتنُهُ مقطوعاً ، وخبرُ الواحدِ : متنهُ مظنونٌ ، ودلالتُهُ مقطوعةٌ : فيحصلُ التعادل .

فأمَّا قبلَ ذلكَ : فإنَّهُ حقيقةٌ في العمومِ فيكونُ قاطعاً في متنِهِ ، وفي دلالتِهِ : فلا يجوزُ أنْ يُرَجَّحَ عليهِ المظنونُ .

فهذا هوَ مأخذُهُمْ ، والكلامُ عليهِ هو ما تقدَّمَ . والله أعلم .

المسألةُ الثانيةُ : يجوزُ تخصيصُ عمومِ الكتابِ والسنَّةِ المتواترةِ بالقياسِ وهو : قول الشافعيِّ وأبي حنيفة ، ومَالكٍ ، وأبي الحسين البصريِّ ، والأشعريِّ ، وأبي هاشمٍ أخيراً . ومنهم : مَنْ منعَ منهُ مطلقاً وهو قولُ الجبائيِّ ، وأبي هاشمٍ أوَّلاً .

ومنهم : مَنْ فصَّلَ ثمَّ ذكروا فيهِ وجوهاً أربعةً :

الأوَّلُ : قولُ عيسى بن أبَانَ : إنْ تطرَّقَ التخصيصُ إلى العمومِ جازَ وإلاَّ فلا .

والثاني : قولُ الكرخيِّ وهو : أنَّهُ إنْ خُصَّ بدليـلٍ منفصلٍ جـازَ ؛ وإلاَّ فلا .

والثالثُ : قولُ كثيرٍ من فقهائِنَا ومنهم ابن سريجٍ : يجوزُ بالقياسِ الجـليِّ دونَ الخفيِّ . ثم اختلفوا في تفسيرِ الجليِّ والخفيِّ ، على ثلاثةِ أوجـهٍ : **أحدُهـا** : أنَّ الجلي هو **قياس المعنَى** ، والخفيَّ هو : **قياس الشبهِ** . **وثـانيها** : أنَّ الجـليَّ هو مثل قولـه ﷺ : « لا يَقضي القاضِي وهُـوَ غضبانُ » ؛ وتعليـلُ ذلكَ بمـا يدهشُ العقـلَ عن إتمامِ الفكـرِ حتى يتعدَّى إلى الجـائعِ والحـاقنِ . **وثالثُهـا** : قـول أبي سعيدٍ الاصطخريِّ وهو أنَّ الجليَّ هو : الـذي إذَا قضَى القاضي بخـلافهِ ينتقض قضاؤُهُ .

والـرابعُ : قـولُ الغزاليِّ رحمـه الله وهو : أنَّ العـامَّ والقياسَ إنْ تفـاوتَا في إفادةِ الظنِّ رجَّحنَا الأقوى ؛ وإن تعادلا : توقَّفْنَا .

وَأمَّا القاضي أبو بكرٍ ، وأمامُ الحرمينِ فقد ذهبَا إلى الوقفِ .

قـالَ إمامُ الحـرمينِ : **والقـولُ بالـوقفِ يشـاركُ القـولَ بـالتخصيصِ من وجه ، ويباينه من وجهٍ** :

أمَّـا المشـاركـةُ فـلأنَّ المطلوبَ من تخصيصِ العـامِّ بـالقيـاسِ إسقـاطُ الاحتجاجِ بالعامِّ والوقفُ يشاركُهُ فيهِ .

وأمَّـا المبـاينـةُ فهي : أنَّ القـائـل بـالتخصيصِ يحكمُ بمقتضَى القيـاسِ ، والواقفُ لا يحكمُ بهِ .

تنبيهٌ : نسبةُ قياسِ الكتابِ إلى عمومِ الكتابِ كنسبةِ قياسِ الخبرِ المتواترِ

إلى عمومِ الخبرِ المتواترِ ، وكنسبةِ قياسِ خبرِ الواحدِ إلى عمومِ خبرِ الواحـدِ ، والخلافُ جارٍ في الكلِّ . وكذا القولُ في قياسِ الخبرِ المتواتـرِ بالنسبـةِ إلى عمومِ الكتابِ ، وبالعكسِ .

أما قياسُ خبرِ الواحدِ إذَا عارضَهُ عمومُ الكتابِ ، أو السنةِ المتواترَةِ وجبَ أنْ يكونَ تجويزُهُ أبعَدَ .

لنا : أنَّ العمومَ ، والقياسَ دليلانِ متعارضانِ ، والقياسُ خاصٌّ : فوجبَ تقديمُهُ .

أمّا أنَّ العموم دليلٌ فبالاتِّفاق .

وأمّا أنَّ القياسَ دليلٌ فلأنَّ العمـلَ بهِ دفـعُ ضررٍ مـظنونٍ فكـانَ العملُ بـهِ واجباً . وسيأتي تقرير هذه الدلالة في باب القياس إن شاء الله تعالى . وإذا ثبتَ ذلك ، فالتقريرُ ما تقدَّم في المسألةِ الأولى .

واحتج المانعونَ بأمورٍ :

أحدُها : أنَّ الحكمَ المدلولَ عليهِ بالعمومِ معلومٌ ، والحكم المدلـول عليهِ بالقياسِ مظنونٌ ، والمعلوم راجحٌ على المظنونِ .

وثانيها : أنَّ القياسَ فرعُ النصِّ ، فلو خصَّصنَا العمومَ بـالقياسِ لقـدَّمنا الفرعَ على الأصلِ ، وإنَّه غيرُ جائزٍ .

وثالثها : أنَّ حديثَ معاذٍ دلَّ على أنَّه لا يجوزُ الاجتهادُ إلَّا بعـدَ فَقْدِ ذلـكَ الحكمِ في الكتابِ والسنَّةِ ؛ وذلكَ يمنعُ من تخصيصِ النصِّ بالقياسِ .

ورابعُها : أنَّ الأمَّةَ مجمعةٌ : على أنَّ من شـرطِ القياس أنْ لا يـردَّهُ النص وإذا كانَ العمومُ مخالفاً له : فقد ردَّهُ .

وخامسُها : أنَّهُ لو جازَ التخصيصُ بالقياسِ لجازَ النسخُ بهِ وقد تقدَّمَ تقريرُهُ .

والجوابُ عن الأول ما تقدم : **وعن الثاني** : أنَّ القياسَ المخصِّصَ للنصِّ يكونُ فرعاً لنصٍ آخرَ وحينئذٍ يزولُ السؤالُ .

فإنْ قلتَ : لَمَّا كانَ القياسُ فرعاً لنصٍّ آخر ، فكلُّ مقدِّمةٍ لا بدَّ منها في دلالةِ النصِّ على الحكمِ كانتْ معتبرةً في الجانبين، وأما المقدِّماتُ الّتي لا بدَّ منها في دلالةِ القياسِ فهي مختصَّةٌ بجانبِ القياسِ فقط .

فإذنْ : إثباتُ الحكم بالقياسِ يتوقَّفُ على مقدِّماتٍ أكثرَ ، وبالعمومِ على مقدِّماتٍ أقلَّ : فكانَ إثباتُ الحكمِ بالعمومِ أظهر من إثباتِهِ بالقياسِ ، والأقوى لا يصيرُ مرجوحاً بالأضعفِ .

قلتُ : قد تكونُ دلالةُ بعضِ العموماتِ على مدلولِهِ أقوى ، وأقلَّ مقدماتٍ من دلالةِ عمومٍ آخر على مدلولِهِ .

وعندَ هذا يظهرُ : أنَّ الحقَّ ما قالَهُ الغزاليُّ رحمه الله وهوَ : أنَّ دلالةَ العمومِ المخصوصِ على مدلولِهِ ، إذَا افتقرتْ إلى مقدِّماتٍ كثيرةٍ ، ودلالة العموم الذي هو أصل القياس إذا افتقرت إلى مقدمات قليلة بحيث تكونُ تلك المقدِّماتِ المعتبرةِ في القياسِ معادلةً لمقدِّمات قليلة بحيث تكونُ تلك المقدِّماتُ مع المقدِّمات المعتبرةِ في القياسِ معادلةً لمقدِّمات العمومِ المخصوصِ أو أقلَّ : جازَ ؛ وحينئذٍ : لا يتوجَّهُ ما قالوه .

وعن الثالثِ : أنَّ حديثَ معاذٍ إنْ اقتضى أنَّه لا يجوزُ تخصيصُ الكتابِ والسنَّةِ بالقياسِ : فليقتضِ أنْ لا يجوزَ تخصيصُ الكتابِ بالسُّنةِ المتواترةِ ؛ ولا شك في فساد ذلك .

وعن الرابعِ : أنْ نقولَ : ما الّذِي تريدُ بقولِكَ : **شرطُ القياسِ أنْ لا يدْفَعَهُ النص** ؟ .

إنْ أردتمُ : أنَّ شرطَهُ أنْ لا يكونَ رافعاً لكلِّ ما اقتضاهُ النص فحقٌّ .

وإنْ أردتُم : أنْ لا يكونَ رافعاً لشيءٍ مما اقتضاهُ النصُّ فهو عينُ المتنازع .

وعن الخامسِ : ما تقدَّم في المسألةِ الأولى .

المسألةُ الثالثةُ : إذَا قلنا : المفهومُ حجَّةٌ فلا شكَّ أنَّ دلالَتَهُ أضعفُ من دلالةِ المنطوقِ ؛ فهل يجوزُ تخصيصُ العامِّ بهِ ؟ . مثالهُ : إذَا وردَ عامٌّ في إيجابِ الزكاةِ في الغنم ثم قالَ الشارعُ : **في سائمةِ الغنمِ زكاةٌ** : فهذا مفهومُهُ يقتضِي تخصيصَ ذلكَ العامِّ .

ولقائلٍ أنْ يقولَ : إنَّما رجَّحنا الخاصَّ على العامِّ ؛ لأنَّ دلالةَ الخاصِّ على ما تحته أقوى من دلالةِ العامِّ على ذلكَ الخاصِّ ؛ والأقوَى راجحٌ .

وأما ها هنا فلا نسلِّمُ أنَّ دلالةِ المفهومِ على مدلولِهِ أقوَى من دلالةِ العامِّ على ذلكَ الخاصِّ ، بل الظاهرُ أنَّهُ أضعفُ . وإذَا كانَ كذلكَ : كانَ تخصيصُ العامِّ بالمفهومِ ترجيحاً للأضعفِ على الأقوى ؛ وأنَّهُ لا يجوزُ . والله أعلمُ .

القول في بناءِ العامِّ على الخاصِّ

إذَا رُوِيَ عن رسول الله ﷺ خبرانِ : خاصٌّ ، وعامٌّ وهما كالمتنافِيَيْنِ فإمَّا أنْ نعلمَ تاريخَهما ، أو لا نعلمَ .

فإنْ علمنا التاريخَ : فإمَّا أنْ نعلمَ مقارنَتَهُمَا ، أو نعلمَ تراخيَ أحدِهما عن الآخرِ .

فإنْ علمنا مقارنَتها نحو أنْ يقولَ : في الخيلِ زكاةٌ ، ويقولَ عقيبهُ : ليسَ في الذكورِ من الخيلِ زكاةٌ فالواجبُ : أنْ يكونَ الخاصُّ مخصِّصاً للعامِّ. ومنهم من قالَ : بل ذلكَ القدْرُ من العامِّ ، يصيرُ معارِضاً للخاصِّ .

لنا وجوهٌ :

الأوَّلُ : أنَّ الخاصَّ أقوَى دلالةً على ما يتناولُهُ من العامِّ ، والأقوَى راجحٌ : فالخاصُّ راجحٌ . بيانُ الأوَّلِ : أنَّ العامَّ يجوزُ إطلاقُهُ من غيرِ إرادةِ ذلك الخاصِّ ، أمَّا ذلكَ الخاصُّ فلا يجوزُ إطلاقُهُ من غيرِ إرادةِ ذلكَ الخاصِّ : فثبتَ أنَّه أقوَى .

الثاني : أنَّ السيِّدَ إذَا قالَ لعبدهِ : اشترِ كلَّ ما في السوقِ من اللّحمِ ثم قال عقيبَهُ : لا تشترِ لحمَ البقرِ : فُهِمَ منهُ إخراجُ لحمِ البقرِ من كلامِهِ الأوَّلِ .

الثالثُ : أنَّ إجراءَ العامِّ على عمومِهِ : إلغاءٌ للخاصِّ ، واعتبارُ الخاصِّ لا يُوجِبُ إلغاءَ واحدٍ منهما: فكانَ ذلك أولى .

فإنْ قلتَ : هلَّا حملتُمْ قولَهُ : في الخيلِ زكاةٌ على التطُّوعِ ، وقولَهُ : لا زكاةَ في الذكور من الخيلِ على نفيِ الوجوبِ ، وهذا وإنْ كانَ مجازاً لكنَّ التخصيصَ أيضاً مجازٌ : فَلِمَ كانَ مجازُكم أولَى من مجازِنَا ؟! .

قلتْ إنَّا نفرِضُ الكلامَ فيما إذَا قالَ : أوجبتُ الزكاةَ في الخيلِ ثم قالَ : لا أُوجبُها في الذكورِ من الخيلِ .

ولأنَّ قولَهُ : في الخيل زكاةٌ ، يقتضِي وجوبَها في الاناثِ والذكورِ فلو حملناهُ على التطوُّعِ لكُنَّا قد عدَلْنا باللّفظِ عن ظاهرِهِ في الإناثِ ؛ لدليلٍ لا يتناولُ

الإنـاثَ وليسَ كذلكَ إذَا أخرجنْا الذكورَ في قولِهِ : **في الخيلِ زكاةٌ** ؛ لأنَّا نكونُ قد أخرجنَا من العامِّ شيئاً لدليلٍ يتناولُهُ ، واقتضَى إخراجَهُ . أمَّا إذَا علمنا تأخيرَ الخاصِّ عن العامِّ فإنْ وردَ الخاصُّ قبـلُ حضورِ وقتِ العمـلِ بالعـامِّ كانَ ذلـكَ بياناً للتخصيصِ .

ويجوزُ ذلكَ عندَ منْ يُجَوِّزُ تأخيرَ بيانِ العامِّ ولا يجوزُ عندَ المانعينَ منهُ .

وإنْ وردَ الخاصُّ بعد حضورِ وقتِ العملِ بالعامِّ : كانَ ذلكَ نسخاً وبياناً لمرادِ المتكلِّمِ فيما بعدُ ، دونَ ما قبـلُ ؛ لأنَّ البيانَ لا يتـأخَّرُ عن وقتِ الحـاجةِ . أمَّا إنْ كانَ العامُّ متأخِّراً عن الخاصِّ فعنـدَ الشافعيِّ وأبي الحسـين البصريِّ : أنَّ العـامَّ يُبْتَنَى على الخـاصِّ ، وهـو المختـارُ . وعنـد أبي حنيفـةَ ، والقـاضِي عبـد الجبَّار بن أحمدَ : أنَّ العـامَّ المتأخِّـرَ ينسخُ الخـاصَّ المتقدِّمَ . وتـوقَّفَ ابن القاصِّ فيه .

لنا وجوهٌ :

الأوَّلُ : الخاصُّ أقوَى دلالةً على ما يتناولُـهُ من العامِّ ؛ والأقـوى راجحٌ : فالخاصُّ راجحٌ .

الثـاني : أنَّ إجراءَ العـامِّ على عمـومِـهِ يُـوجبُ إلغـاءَ الخـاصِّ ، واعتبـارُ الخاصِّ لا يُوجبُ إلغاءَ واحدٍ منهما : فكانَ أولى .

واحتجَّ أبو حنيفة وأصحابُهُ رحمهم الله بأمور :

أحـدُها : مـا روي عن ابن عباس رضي الله عنـه أنَّهُ قـالَ : **كُنَّـا نـأخـذُ بالأحدَاثِ ، فالأحدَثِ** . فإذا كانَ العامُّ متأخِّراً ، كانَ أحـدثَ : فوجبَ الأخـذُ بهِ .

وثانيها : لفظانِ تعارضا ، وعلمَ التاريخُ بينهما : فوجبَ تسليطُ الأخير على السابق ، كما لو كانَ الأخيرُ خاصًّاً . واحترزنا بقولنا : **لفظانِ** عن العامِّ الّذِي يخصُّهُ العقلُ ، فإنَّا هناك سَلَّطْنَا المتقدِّمَ .

وثالثُها : أنَّ اللّفظَ العامَّ في تناولِهِ لآحادِ ما دخل تحتهُ يجري مجرَى ألفاظٍ خاصَّةٍ ، كلُّ واحد منهَا يتناولُ واحداً فقط من تلكَ الآحادِ ؛ لأنَّ قوله تعالى : ﴿ **اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ** ﴾ [التوبة : ٥] ، قائم مقامَ قولِهِ : **اقتلُوا زيداً المشركَ** ، **اقتلوا عمراً** ، **اقتلوا خالداً** ، ولو قالَ ذلكَ بعدما قالَ : **لاتقتلوا زيداً** لكانَ الثاني ناسخاً .

واحتجَّ **ابن القاصّ** على التوقُّف : بأنَّ هذينِ الخطابينِ كلُّ واحدٍ منهما : أعمُّ من الآخرِ من وجهٍ ، وأخصُّ من وجهٍ آخر ؛ لأنَّــه إذَا قالَ : **لا تقتلوا اليهودَ** ، **ثم قال بعده** : ﴿ **اقتلوا المشركينَ** ﴾ فقوله : **لا تقتُلُوا اليهودَ** أخصُّ من قولِهِ : ﴿ **اقتلُوا المشركينَ** ﴾ من حيثُ إنَّ اليهوديّ أخصُّ من المشركِ ، وأعمُّ منه من حيثُ إنَّه دخلَ في المتقدِّمِ من الأوقاتِ ما لم يدخلْ في المتأخِّرِ وهو : ما بينَ زمان ورودِ المتقدِّم والمتأخِّرِ .

فظهرَ : أنَّ الخاصَّ المتقدِّم أعمُّ في الأزمانِ وأخصُّ في الأعيانِ ، والعامَّ المتأخِّرَ بالعكسِ ؛ فكلُّ واحد منهما أعمُّ من الآخرِ من وجهٍ ، وأخصُّ من وجهٍ آخرَ وإذا ثبتَ ذلكَ : وجبَ التوقُّفُ والرجوعُ إلى الترجيحِ ، كما في كل خطابينِ هذا شأنهما .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ هذَا قولُ الصحابيٍّ فيكونُ ضعيفَ الدلالةِ فنخصُّه بما إذا كانَ الأحدثُ هو الخاصّ .

وعن الثاني : أنَّ الفرقَ ما ذكرنا : من أنَّ الخاصَّ أقوَى من العامِّ :

فوجبَ تقديمُهُ عليهِ ؛ ولأنا لو لم نُسلِّطْ الخاصَّ المتأخِّـرَ على العـامِّ المتقدِّمِ : لـزَمَ إلغـاءُ الخاصِّ . أمَّـا لو لم نُسلِّطْ العـامَّ المتأخِّـرَ ، على الخـاصِّ المتقدِّمِ فـلا يلزمُ ذلكَ : فظهرَ الفرقُ .

وعن الثالثِ : أنَّهُ إذَا كـانَ اللَّفظُ عامًّـاً احتملَ التخصيصَ وليسَ كـذلكَ إذا كانَ خاصّاً ، ولهذا لو كانَ قولُهُ : لا تَقْتُلُوا اليهُـوْدَ مقارناً لقولِـهِ : ﴿ أَقْتُلُوا ٱلْمُشْرِكِيْنَ ﴾ [التوبة : ٥] : لخصَّهُ . ولو قارنَ المُفَصَّلَ : لناقضَهُ ، ولم يخصَّه ؛ لأنَّ الخاصَّ لا يحتمل التخصيصَ .

وأمَّا الَّذِي تمسَّكَ بِهِ ابنُ القاصِّ : فهو ضعيفٌ ؛ لأنَّه فَرَضَ الخاصَّ المتقدِّمَ نهيـاً : فلا جـرمَ عمَّ الأزمانَ ؛ وَفَـرَضَ العامَّ المتـأخِّـرَ أمـراً : فـلا جـرم لم يعمَّ الأزمانَ : فصح له ما ادَّعاه من كونِ الخاص أعمَّ من العامِّ من هذا الوجهِ .

أمَّا لو فـرضْنا الخـاصَّ المتقدِّمَ أمـراً ، والعامَّ المتـأخِّرَ نهيـاً فإنَّـه لا يستقيمُ كلامُهُ ؛ لأنَّ الخاصَّ المتقدِّم لا شكَّ أنَّه خـاصٌّ في الأعيانِ وهـو أيضاً خـاصٌّ في الأزمان ؛ لأنَّ الأمرَ لا يفيدُ التكرارَ .

أمَّـا العامُّ المتـأخِّرُ فـإذَا فرضنـاهُ نهيـاً : كـانَ أعمَّ من المتقـدِّم في الأعيـان بالاتفاق ، وفي الأزمان أيضاً ؛ لأنَّ الأمرَ لا يتناولُ كلَّ الأزمانِ ، بلْ يتناولُ زماناً واحداً . فها هنا : المتأخِّر أعمُّ من المتقدِّمِ من كلِّ الوجـوهِ : فبطلَ مـا قالُـوه . واللَّهُ أعلمُ .

أمَّا إذا لم يُعرَف التاريخُ بينهما فعندَ الشـافعيِّ رضي الله عنه : أنَّ الخـاصَّ منهما يخصُّ العامَّ . وعند أبي حنيفة رضي الله عنه : يُتوقَّفُ فيهـا ، ويرجُـعُ إلى غيرِهِمَا ، أو إلى : ما يرجِّحُ أحدَهُمَا على الآخرِ . وهذا سـديدٌ عـلى أصله ؛ لأنَّ

الخاصَّ دائرٌ بينَ أنْ يكونَ منسوخاً ، وبينَ أن يكونَ مخصِّصاً ، وناسخاً مقبولاً ، وناسخاً مردوداً . وعندَ حصولِ التردُّدِ : يجبُ التوقُّفُ .

واعتمدَ أصحابُنَا فيه على وجهين :

أحدُهما : أنَّه ليسَ للخاصِّ مع العامِّ إلاَّ أنْ يُقارِنَهُ ، أوْ يتقدَّمهُ ، أو يتأخَّرَ عنهُ . وقد ثبتَ تخصيصُ العامِّ بالخاصِّ عندنا على التقديراتِ الثلاثةِ ؛ فعندَ الجهلِ بالتاريخِ يكونُ الحكمُ أيضاً كذلكَ . وهذَا ضعيفٌ ؛ لأنَّ الخاصَّ المتأخِّرَ عن العامِّ إنْ وردَ قبلَ حضورِ وقتِ العملِ بالعامِّ : كانَ تخصيصاً . وإنْ وردَ بعدَهُ : كانَ نسخاً .

وعلى هذا نقولُ : إنْ كانَ العامُّ والخاصُّ مقطوعيْنِ ، أو مظنونَيْنِ ، أو العامُّ مظنوناً ، والخاصُّ مقطوعاً : وجبَ ترجُّحُ الخاصِّ على العامِّ ؛ لأنَّ الخاصَّ دائرٌ بينَ أنْ يكونَ ناسخاً ، أو مخصِّصاً .

وعلى التقديرينِ : فالخاصُّ مقدَّمٌ في هذهِ الصورةِ .

أمَّا إذَا كانَ العامُّ مقطوعاً بهِ ، والخاصُّ مظنوناً فبتقديرِ أنْ يكونَ الخاصُّ مخصِّصاً وجبَ العملُ بهِ ؛ لأنَّ تخصيصَ الكتابِ بخبرِ الواحد جائزٌ .

لكنْ بتقديرِ أنْ يكونَ ناسخاً : لم يجب العملُ بهِ ؛ لأنَّ نسخَ الكتابِ بخبرِ الواحد لا يجوزُ .

فالحاصلُ : أنَّ الخاصَّ دائرٌ بينَ أنْ يكونَ مخصِّصاً ، وبينَ أنْ يكونَ ناسخاً مقبولاً ، وبينَ أنْ يكونَ ناسخاً مردوداً . وإذا كانَ كذلكَ : لم يجبْ تقديمُ الخاصِّ على العامِّ مطلقاً .

الثاني : أنَّ العمومَ يُخصُّ بالقياسِ مطلقاً فَلأنْ يُخَصَّ بخبرِ الواحدِ أولَى . وهو ضعيفٌ ؛ لأنَّ القياسَ يقتضي أصلاً يُقاسُ عليهِ فذلكَ الأصلُ إنْ كانَ

متقدِّماً على العامِّ : لم يجزْ القياسُ عليهِ عندنا . وكذا القـولُ إذَا لم يُعرَفْ تقـدُّمُهُ وتأخُّرهُ : لا يجوزُ القياسُ عليهِ .

والمعتمدُ : أنَّ فقهاءَ الأمصـارِ في هذهِ الأعصـارِ يُخصِّصُونَ أعمَّ الخبـرينِ بأخصِّهما ، مع فقدِ علمِهم بالتاريخِ .

فـإنْ قلتَ : إنَّ ابنَ عمـرَ رضي اللهُ عنهـما لم يَخُصَّ قـولَـهُ تعـالَى : ﴿ وأمَّهَـاتُكُمُ الّـلاتِي أَرْضَعْنَكُمْ ﴾ [النسـاء : ٢٣] ، بقـولـه ﷺ : « لا تحـرِّمُ الرضعةُ ، ولا الرضعتانِ »

وعنه أيضاً أنه لَمَّا سُئِلَ عن نكاحِ النصرانيَّةِ حرَّمـه ؛ محتجاً بقـوله تعـالى : ﴿ ولا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَـاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ﴾ [البقرة : ٢٢١] ، وجعـل هذا العـامَّ رافعاً لقولِهِ تعالى : ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الّذِيْنَ أُوتْوا الْكِتَابَ ﴾ [المـائدة : ٥] ، مع خصوصِهِ .

قلتُ : ادَّعَيْنـا إجماعَ أهـلِ هذهِ الأعصـارِ ويُحْتَمَلُ ، أنْ يكـونَ ابن عمـر امتنعَ من ذلكَ لدليلٍ .

تنبيه : إنَّ الحنفيَّة لَمَّا اعتقدوا : أنَّ الواجبَ في مثلِ هذا العامِّ والخاصِّ ، إمَّا التوقُّفُ ، وإمَّا الترجيحُ ذكر عيسى بنُ أبانَ ثلاثة أوجه في الترجيحِ :

أحدُها : اتِّفاقُ الأمَّة على العملِ بأحدِهـا .

وثانيها : عملُ أكثرِ الأمَّةِ بأحدِ الخبرينِ ، وعيبُهم عـلى منْ لم يعملْ بـهِ . كعملهم بخبرِ أبي سعيدٍ ، وعيبِهِمْ على ابنِ عبَّاسٍ حينَ نفَى الرِّبا في النقدينِ .

وثالثُها : أنْ تكونَ الروايةُ لأحدِهما أشهرَ .

وزادَ أبو عبداللهِ البصريُّ ، وجهينِ آخرينِ :

أحدهما : أنْ يتضمَّنَ أحدُ الخبرين حكماً شرعيّاً .

وثانيهما : أنْ يكونَ أحدُ الخبرين بياناً للآخرِ بالاتّفاقِ ، كاتّفاقهم على أنَّ قولَهُ ﷺ : « لا قطعَ إلاَّ في ثمنِ المِجَنِّ » بيانٌ لآية السرقة .

قال أبو الحسين البصريُّ رحمه الله : **هذهِ الأمورُ أمارةٌ ، لتأخُّرِ أحدِ الخبرينِ ؛ لأنَّ الخبرَ لو كانَ متقدِّماً منسوخاً لما اتّفقَتْ الأمَّةُ على استعمالِهِ ، ولا عابُوا من تركَ استعمالَهُ ، ولَمَا كانَ نقلُهُ أشهرَ ، ولَمَا أجمعُوا على كونِهِ بياناً لناسِخِهِ . وكونُ الحكمِ غيرَ شرعيٍّ يقتضِي كونَ الخبرِ الَّذي تَضَمَّنَهُ مصاحباً للعقلِ ، وأنَّ الخبرَ المتضمِّنَ للحكمِ الشرعيِّ متأخرٌ** . وهذا الوجهُ ضعيفٌ . واللّهُ أعلمُ .

القول فيما ظنَّ أنَّه من مخصصات العموم مع أنَّه ليس كذلك وفيه مسائل

المسألةُ الأولَى : الخطابُ الَّذِي يردُ جواباً عن سؤالِ سائلٍ إمَّا أنْ لا يكونَ مستقلاً بنفسِهِ ، أو يكونَ .

والأول على قسمين :

لأنَّ عدمَ استقلالهِ إمَّا أنْ يكونَ لأمرٍ يرجعُ إليهِ ، كقولهِ ﷺ وقد سُئِلَ عن بيعِ الرطبِ بالتمرِ : **أيَنْقُصُ إذَا جفَّ** ؟ قالوا : نعم ، قالَ : **فلا ، إذنْ** .

وَإمَّا أنْ يكونَ لأمرٍ يرجعُ إلى العادةِ كقوله : **والله لا آكلُ** ، في جوابِ منْ يقولُ : **كُلْ عِندي** ؛ لأنَّ هذا الجوابَ مستقلٌّ بنفسِهِ ، غيرَ أنَّ العرفَ اقتضَى عدمَ استقلالِهِ حتَّى صارَ مفتقراً إلى السببِ الَّذِي خرجَ عليهِ .

والقسم الثاني على ثلاثةِ أنواع : لأنَّ الجوابَ إمَّا أنْ يكونَ أخصَّ ، أو

مساوياً أو أعمَّ . والأعمُّ إمَّا أنْ يكونَ أعمَّ مِمَّا سُئِلَ عنهَ كقولـهِ ﷺ لَمَّا سُئِـلَ عن بئرِ بضاعة : « الماءُ طهور لَا يُنَجِّسُهُ شيءٌ » . أو يكونَ أعمَّ في غيرِ مـا سُئِلَ عنـهُ كقوله ﷺ وقد سُئِلَ عن ماءِ البحرِ : « هو الطهورُ ماؤُهُ ، الحِلُّ ميتَتُهُ » .

إذا عرفتَ هذهِ الأقسامَ فنقول : **أمَّا الجوابُ الَّـذِي لا يستقلُّ بنفسِـهِ** فإنَّـه يفيدُ مع سببهِ فيكونُ السببُ موجوداً في كلامِ المجيبِ تقديراً ، وإلا لم يُفِدْ .

ولـو أنَّ المتكلِّم أتى بالسببِ في كـلامِهِ فقـالَ : **والله لا آكـلُ عنـدكَ** لكـانَ اليمينُ مقصوراً على الأكلِ عندَهُ .

وأمَّا الجوابُ المستقلُّ **المساوِي ، فلا إشكالَ فيهِ** : **وأمَّا الأخصُّ** فهو جائـزٌ بثلاثِ شرائطَ :

أحدُها : أنْ يكونَ فيما خرجَ عن الجوابِ ، تنبيهٌ على ما لم يخرجْ منهُ .

وثانيها : أنْ يكونَ السائلُ من أهلِ الاجتهادِ .

وثالثها : أنْ لا تفوتَ المصلحةُ ، باشتغالِ السائلِ بالاجتهادِ .

وبـدونِ هذهِ الشـرائطِ ، لا يجوزُ . وأمَّـا إذا كانَ الجـوابُ أعمَّ في غيرِ مـا سُئِلَ عنهُ ، فلا شبهةَ في أنَّه يَجري عـلى عمومِـهِ . أمَّا إذَا كـانَ الجوابُ أعمَّ مِمَّـا سُئِـلَ عنه فـالحقُّ : أنَّ العبرةَ بعمـومِ اللَّفظِ ، لا بخصوصِ السببِ : خـلافـاً للمـزنيِّ ، وأبي ثورٍ ؛ فـإنَّهما زَعَمَا : أنَّ خصـوصَ السببِ يكونُ مخصِّصـاً لعمومِ اللَّفظِ . قالَ إمامُ الحرمينِ : وهوَ الَّذِي صحَّ عن الشافعيِّ رضيّ اللَّهُ عنهُ .

لنا وجهان :

الأول : أنَّ المقتضيَ للعمـومِ قـائمٌ وهـو اللَّفظُ المـوضـوعُ للعمـومِ ، والمعارضُ الموجودُ وهو : خصوصُ السببِ لا يصلـحُ معارضاً ؛ لأنَّـه لا منافـاة

بـينَ عمومِ اللَّفظِ ، وخصـوصِ السببِ ؛ فإنَّ الشـارع لو صـرح وقال : **يجب عليكم أنْ تحمِلُوا اللَّفظَ العَـامَّ عـلى عمــومِـهِ ، وأنْ لا تخصِّصُــوه بخصوصِ سَبَبِهِ** كانَ ذلكَ جائزاً ، والعلم بجوازِهِ ضروريٌّ .

الثاني : أنَّ الأمَّةَ مجمعةٌ على أنَّ آيةَ **اللِّعان** ، **والظِّهارِ والسرقةِ** وغيرها إنَّما نزلتْ في أقوامٍ معيَّنـينَ معَ أنَّ الأمَّـة عَمَّمُوا حكمَهَـا ، ولَمْ يقلْ أحـدٌ : إنَّ ذلكَ التعميمَ خلافُ الأصلِ .

واحتجَّ المخالفُ : بأنَّ المرادَ من ذلكَ الخطابِ إمَّا بيانُ ما وقعَ السؤالُ عنهُ أو غيرُهُ . فإنْ كانَ الأولَ: وجبَ أنْ لا يُزادَ عليهِ ؛ وذلكَ يقتضِي أنْ يتخصَّصَ بتخصُّصِ السببِ . وإن كان الثاني : وجبَ أنْ لا يتـأخَّرَ ذلـكَ البيانُ عن تلكَ الواقعةِ .

والجوابُ : أنَّ ما ذكروهُ يقتضِي أنْ يكونَ ذلكَ الحكمُ مقصوراً على ذلكَ السائلِ ، وفي ذلكَ الزمانِ ، والمكانِ ، والهيئةِ .

وأيضاً : فَلِمَ لا يجوز أنْ يكـونَ ذلكَ السؤالُ الخـاصُّ اقتضَى ذلكَ البيـانَ العامَّ ؟ لا بدَّ على امتناعِهِ من دليلٍ . واللهُ أعلمُ .

تنبيهٌ : هذا العـامُّ وإن كان حجَّـةٌ في موضـعِ السؤالِ ، وفي غيرهِ إلَّا أنَّ دلالَتهُ عَلى موضِعِ السؤالِ ، أقوى منها على غيرِ ذلكَ الموضع . وهذا يصلحُ أن يكونَ من المرجِّحاتِ . والله أعلم .

المسألةُ الثانيةُ : الحقُّ : أنَّه لا يجوزُ تخصيصُ العموم بمذهبِ الـراوي وهو قولُ الشافعيِّ رضي اللهُ عنـه لأنَّه قـالَ : **إنْ كانَ الـراوي حَمَلَ الخبرَ على أحـدِ محْمَلَيْهِ** : صرتُ إلى قولِهِ ؛ **وإنْ تركَ الظاهرَ** : **لم أصِرْ إلى قولِهِ** خلافاً لعيسى بنِ أبانَ .

ومثالُهُ : خبرُ أبي هريرةَ « في أنَّ الإناءَ يُغْسَـلُ من ولوغِ الكلبِ سبعـاً » ؛ فإنَّهُ خصَّ ذلكَ بمذهبِ أبي هريرةَ في أنَّه يُغْسَلُ ثلاثاً .

ومنهم من فصَّـل فقالَ : إنْ وُجِـدَ خبرٌ يقتضِي تخصيصَـهُ ، أو وجـدَ في الأصولِ ما يقتضي ذلكَ : لم يُخصَّ الخبرُ بمذهبِهِ ؛ وإلَّا ، خُصَّ بمذهبِهِ .

لنا : أنَّ مخالفةَ الراوي تحتملُ أقساماً ثلاثةً : طرفينِ ، وواسطة :

أمَّـا طرفُ الافـراطِ فهوَ أنْ يُقـالَ : الراويَ عـالمٌ بالضـرورة أنَّـه ﷺ أراد بذلكَ العامِّ الخاصَّ : إمَّـا لخبرٍ آخـر قاطـعٍ يقتضِي ذلكَ ، أو لشيءٍ من قـرائنِ الأحوالِ . وهذا الاحتمالُ يعارضُهُ أنَّه لو كانَ كذلكَ لـوجبَ : على الـراوي أن يبيِّنَ ذلكَ ؛ إزالةً للتهمةِ عن نفسهِ ، وللشبهةِ .

وأمَّا طرفُ التفريطِ فهوَ أنْ يُقالَ : إنَّه تـركَ العمومَ بمجـرَّدِ الهوَى . وهـو معارضٌ بما أنَّ الظاهرَ من عدالتِهِ خلافُهُ .

وأمَّا الوسطُ فهو : أنَّهُ خالفَهُ بدليلٍ ظنُّهُ أقوَى منهُ : إمَّا خبـرٌ محتملٌ ، أو قياسٌ .

وذلكَ الظنُّ يحتملُ أن يكونَ خطأً ، ويحتملُ أنْ يكونَ صواباً .

وإذا تعـارضت الاحتمـالات ، وفي مخـالفـةِ الـراوي : وجبَ تسـاقُـطُهَـا والرجوعُ إلى العمومِ .

واحتجَّ المخالفُ : بأنَّ مخالفةَ الراوي إنْ كانت لا عنْ طريقٍ : كـانَ ذلكَ قادحاً في عدالَتِهِ، فالقدحُ في عدالتِهِ قدحٌ في متنِ الخبرِ .

وإن كانت عن طريق : فذلك الطريقُ إمَّا محتمـلٌ ، أو قاطـعٌ ، ولو كـانَ

الدليلُ محتملاً لذكـرهُ : إزالةً للتهمـةِ عن نفسِهِ ، والشبهـةِ عن غيرِهِ ؛ ولما بطلَ ذلكَ : تعيَّنَ القطعُ .

والجـوابُ : أنَّ إظهارَهُ لـذلكَ الـدليلِ المحتمـلِ إنَّما يجبُ عليـهِ مـع من ناظَرهُ . فلعله لم تتفقْ تلكَ المناظرةُ .

سلَّمنا أنَّه ذكره ، لكنْ : لعله لم ينقلْ ، أو نقـلَ : لكنَّه لم يشتهـر . والله أعلم .

المسألةُ الثالثةُ : الحقُّ : أنَّهُ لا يجوزُ تخصيصُ العـامِّ بذكـرِ بعضِهِ : خـلافاً لأبي ثورٍ .

مثالُهُ : قوله ﷺ : « أيُّمَا إهابٍ دُبغَ فقد طَهُرَ » قالَ : المـرادُ جلدُ الشاةِ ؛ لأنَّه قالَ ﷺ في جلدِ شاةِ ميمونة : « دِبَاغُها طهورُهَا » .

لنا : أنَّ المخصِّصَ للعامِّ لا بـدَّ وأنْ يكونَ بينـهُ وبينَ العـامِّ منافـاةٌ ، ولا منافاةَ بينَ كلِّ الشيء وبعضِهِ ؛ لأنَّ الكلَّ محتـاجٌ إلى البعضِ ، والمحتاجُ إليـهِ لا ينافي المحتاجَ .

احتجَّ المخالفُ : بـأنَّ تخصيصَ الشيء بالـذكرِ يـدلُّ على نفيِ الحكم عـما عداهُ ؛ فتخصيصُ الخاصِ بالذكرِ : يدلُّ عـلى نفيِ الحكمِ عن غيرِهِ : وذلـكَ يقتضِي تخصيصَ العامِّ .

والـجـوابُ : أنَّـا لا نقـولُ بـدليلِ **الخـطابِ** . سلمناه ؛ لكنَّ التمسُّـكَ بظاهرِ العمومِ أولَى من التمسُّكِ بالمفهومِ ، على ما تقدم .

المسألةُ الـرابعةُ : اختلفـوا في التخصيصِ **بالعـادات** . والحقُّ أنْ نقولَ : العاداتُ إمَّا أنْ يُعلمَ من حالِهَا أنَّها كانتْ حاصلةً في زمانِ الرسـول ﷺ وأنَّهُ ﷺ

ما كانَ يمنعُهُمْ منهَـا . أو يُعْلَمَ أنهَّا ما كـانتْ حاصلةً . أو يُعْلَم واحـدٌ من هذين الأمرينِ .

فإن كانَ الأولَ : صحَّ التخصيصُ بِهَا ؛ لكنَّ المخصِّصَ في الحقيقـةِ هو : تقريرُ الرسولِ ﷺ عليها .

وإن كـانَ الثانيَ : لم يجـز التخصيصُ بهـا ؛ لأنَّ أفعـالَ النـاسِ لا تكـونُ حجَّةً على الشرعِ ، بل لو أجمعوا عليهِ : لصحَّ التخصيصُ بها ، لكن المخصِّص حينئذ هو : الاجماعُ ، لا العادةُ .

وإن كانَ الثالثَ : كانَ محتملاً للقسمينِ الأوَّلَيْنْ ومـعَ احتمالِ كـونِهِ غـيرَ مخصِّصٍ لا يجوزُ القطعُ بذلكَ . واللهُ أعلمُ .

المسألةُ الخامسةُ : كونُهُ مخاطِباً هلْ يقتضِي خروجَهُ عن الخطابِ العـامِّ ؟ . أمَّا في الخبرِ فلا ؛ لقولِهِ تعالَى : ﴿ **وَهُـوَ بِكُلِّ شيَءٍ عَلِيْمٌ** ﴾ [البقـرة : ٢٩] . لأنَّ اللفظ عام ، ولا مانع من الدخولِ .

وأمَّا في الأمرِ الَّذِي جُعلَ جزاءً كقولِهِ : **من دخل داري فأكرمْـهُ** فيُشبِهُ أن يكون كونُهُ أمراً قرينةً مخصِّصَةً . واللهُ أعلم .

المسألةُ السادسةُ : الخطابُ المتناولُ لما يندرجُ فيه النبيُّ ﷺ والأمَّةُ كقولِهِ : ﴿ **يَا أَيُّهَا الناسُ** ﴾ [البقرة : ٢١] ، ﴿ **يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوْا** ﴾ [البقرة : ١٠٤] عامٌّ في حقِّهما . ومنهم من خصَّصَهُ بالأمَّةِ قالَ : لأنَّ منصبَ الرسول ﷺ يقتضِي إفرادَهُ بالذكرِ ؛ وهو باطلٌ : لأنَّ اللَّفظَ عامٌّ ولا مـانعَ من دخـولِ الرسـولِ ﷺ فيه .

وقال الصيرفيُّ : كلُّ خطابٍ لم يُصدَّر بأمرِ الرسولِ عليه الصـلاةُ والسلامُ بتبليغِهِ ، ولكن وردَ مطلقاً فالرسولُ ﷺ مخاطبٌ بهِ كغيرِهِ .

وكل ما كان مصدَّراً بأمرِ الرسول بتبليغِهِ فذلك لا يتناوَلهُ . كقولـه : ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ [الأعراف : ١٥٨] .

المسـألةُ السـابعةُ : الخطابُ المتناولُ لما يندرجُ فيـهِ الحـرُّ والعبـدُ والمسلمُ والكافرُ : لا يخرجُ عنه العبدُ والكافرُ أمَّا العبـدُ فلأنَّ اللفظَ عـامٌّ ، وقيامُ المانعِ الَّذي يوجبُ التخصيصَ خلافُ الأصلِ .

وهذا القدرُ يُوجبُ دخولَ العبدِ فيه ، بل العبادةُ الَّتي تتـرتَّبُ على المـالكيَّةِ لا تتحقَّقُ في حقِّ العبدِ ؛ لأنَّ العبدَ ليسَ له صلاحيَّةُ المالكيَّـةِ ، فأمَّـا فيما عـداهُ فهو داخلٌ فيهِ .

فإنْ قلتَ : المانعُ من ذلكَ هو ما ثبتَ من وجـوبِ خدمتِـهِ لسيِّدهِ في كـلِّ وقتٍ يستخدمُهُ فيهِ ، وذلكَ يمنعُهُ من العباداتِ في هذهِ الأوقاتِ .

فإنْ قلتُم : إنَّما يلزمُهُ خدمةُ سيِّدهِ لـو فرغَ من العبـاداتِ فنقولُ : لِمَ كـانَ تخصيصُ الدليلِ الدالِّ على وجوبِ خدمةِ السيِّدِ بما دلَّ على وجوبِ العبادةِ أولَى من تخصيصِ ما دلَّ على وجوبِ العبادةِ بما دلَّ على وجوبِ خدمةِ السيِّد ؟ .

قلتُ : مـا دلَّ على وجـوبِ خدمـةِ السيِّدِ في حكم العـامِّ ، ومـا دلَّ عـلى وجوبِ العباداتِ في حكمِ الخاصِّ ، لأنَّ كلَّ عبادةٍ يتناولُهَـا لفظٌ مخصوصٌ كـآيةِ الصلاةِ وآيةِ الصيامِ ؛ والخاصُّ متقدِّمٌ على العامِّ .

وأمَّا بيانُ أنَّ كونهُ كافراً لا يخرجُهُ عن العمومِ فقد ثبتَ في بابِ **أنَّ الكفارَ مخاطبونَ بالشرائعِ** . واللهُ أعلم .

المسألةُ الثامنةُ : قصدُ المتكلِّمِ بخطابِهِ إلى المدحِ ، أو إلى الـذمِّ لا يُوجبُ تخصيص العـامِّ . ومنعَ بعضُ فُقهـائنَـا من عمـومِ قـولـهِ تعـالَى : ﴿ وَالَّـذِيْنَ يَكْنِزُونَ الذَهَبَ والفِضَّةَ ﴾ [التوبـة : ٣٤] وأبطلوا التعلُّقَ بـه في ثبوتِ الـزكاةِ

في الحليِّ ، وقالوا : القصدُ بـهِ ، إلحاقُ الـذمِّ بمَنْ يكنزُ الـذهبَ والفضَّةَ ، وليسَ القصدُ بهِ العمومَ .

والجـوابُ : أنَّا فهمنَـا الذمَّ من الآية ؛ لدلالـةِ اللّفظِ عليهِ ، واللّفظُ دلَّ على العمومِ : فوجبَ إثباتُهُ ، وليستْ دلالتُها عـلى الذمِّ مـانعةً من دلالتِهَـا على العمومِ .

المسألةُ التاسعةُ : عطفُ الخاصِّ على العامِّ ، لا يقتضِي تخصيصَ العامِّ .

مثاله : أنَّ أصحابنا لمَّا احتجُّوا : على أنَّ المسلمَ لا يُقتلُ بـالذميِّ ، بقـوله ﷺ : « لَا يُقتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ » قالتْ الحنفيَّةُ : إنَّه ﷺ عطفَ عليهِ قـولَهُ : « وَلَا ذُوْ عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ » ؛ فيكون معناه : ولا ذو عهد في عهدهِ بكافرٍ . ثم إنَّ الكافرَ الَّذِي لا يُقتلُ ذو العهدِ بهِ هو : الحربيُّ فيجبُ أن يكونَ الكافرُ الَّذي لا يقتلُ بهِ المسلمُ هو : الحربيُّ ، تسويةً بينَ المعطوفِ والمعطوفِ عليه .

والكلامُ عليهِ يقع في مقامين :

الأوَّلُ : أن لا نسلِّمُ أنَّ قولَهُ ﷺ : « ولَا ذُو عهدٍ في عهـدِهِ » معناهُ : ولا ذو عهدٍ في عهدهِ بِكافرٍ .

بيـانُـهُ : أنَّ قـولـه ﷺ : « ولا ذُو عِهـدٍ في عهـدهِ » كـلامٌ تـامٌ وإذَا كـانَ كذلك : لم يجز إضمارُ تلكَ الزيادةِ .

إنَّما قلنَا : أنَّه كلامٌ تامٌ ، لأنَّهُ قالُ : « ولا يقتلُ ذُوْ عهدٍ » لكانَ من الجائزِ أنْ يتَوهمَّ منه متوهِّمٌ أنَّ من وجدَ منهُ العهدُ ، ثم خرجَ عن عهدِهِ فـإنَّهُ لا يجـوزُ قتلهُ ، فلمَّا قال : في عهدهِ علمنَا : أنَّ هذا النهيَ مختصٌّ بكونِهِ في العهدِ .

وإذا ثبتَ أنَّ هـذَا القدْرَ كـلامٌ تامٌّ : لم يجـزْ إضمـارُ تلكَ الزيادةِ ؛ لأنَّ

الاضمارَ على خلافِ الأصل : فلا يصارُ إليهِ إلا لضرورةٍ .

سلمنا : أن قوله ﷺ : « وَلاَ ذُو عهدٍ في عهـدِهِ » ، معناهُ ولا ذو عهـدٍ في عهـدِهِ بكافرٍ ، لكنْ لا نسلِّمُ أنَّ هذا الكـافرَ لَّما كانَ هـو : الحـربيُّ وجبَ أنْ يكـونَ المرادُ بقولهِ : « لا يُقتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ » هو : الحربيُّ .

بيـانُـهُ : أنَّ مقتضى العـطفِ مـطلقُ الاشتـراكِ ، لا الاشتراكُ من كـلِّ الوجوهِ ؛ وإذا كانَ كذلكَ : لم يجبْ ما قالوهُ . واللّهُ أعلمُ .

المسألةُ العـاشرةُ : اختلفـوا : في أنَّ العموم إذا تعقَّبـهُ استثناء ، أو تقييـدٌ بصفةٍ ، أو حكمٍ وكانَ ذلكَ لا يتأتَّى إلَّا في بعضٍ ما يتناولُهُ هل يجبُ أن يكـونَ المرادُ بذلكَ العمومِ ، ذلكَ البعضَ فقط ، أم لا ؟ .

مثـالُ الاستثناءِ قـولُهُ تعـالَى : ﴿ **لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إنْ طَلَّقْتُمُ النِّسـاءَ مَـا لَمْ تَمَسُّـوهُنَّ أو تَفرِضُـوا لَهُنَّ فَرِيْضَـةً** ﴾ [البقرة : ٢٣٦] ؛ ثم قـالَ عـزَّ وجـلَّ : ﴿ **وإنْ طَلَّقْتُمُـوْهُنَّ مِنْ قبلِ أَنْ تَمَسُّـوْهُنَّ وَقَدْ فَـرَضْتُمْ لَهُنَّ فَـرِيْضَـةً فَنِصْفُ مَـا فَرَضْتُمْ إلَّا أَنْ يَعْفُونَ** ﴾ [البقرة : ٢٣٧] فاستثنَى العفوَ ، وعلَّقَهُ بكنايةٍ راجعـةٍ إلى النساءِ .

ومعلومٌ أنَّ العفـوَ لا يصـحُّ إلَّا من المـالِكَـاتِ لأمـورِهِنَّ دونَ الصغيـرةِ والمجنـونـةِ فهـلْ يجبُ أنْ يقـالَ : الصغيـرةُ والمجنـونـةُ غـيرُ مـرادةٍ بلفظِ النسـاءِ في أول الكلامِ ؟ .

مثـالُ التقييدِ بـالصفـةِ قـولُـهُ تعـالَى : ﴿ **يـا أَيُّهَـا النَّبِيُّ إذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَـاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِـدَّتِهِنَّ** ﴾ [الطلاق : ١] ، ثم قـال : ﴿ **لاَ تَدْرِي لَعَـلَّ الله يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً** ﴾ [الطلاق : ١] يعني الرغبةَ في مراجعتِهِنَّ . ومعلومٌ أنَّ ذلـكَ لا يتأتَّى في البائِنَةِ .

ومثال التقييدِ بحكمٍ آخرَ قولُـهُ تعالَى : ﴿ وَالْمُـطَلَقَّاتُ يَتَـرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَـلاَثَـةَ قُـرُوْءٍ ﴾ ، ثـم قـال : ﴿ وَبُعُـولَـتُهُـنَّ أَحَقُّ بِـرَدِّهِـنَّ فِي ذَلِـكَ ﴾ [البقـرة : ٢٢٨] . وهـذا أيضـاً لا يتـأتَّى في البـائِنِ . إِذَا عـرفتَ هـذا فنقولُ : ذهبَ القاضِي عبـدُ الجبَّارِ : إلى أنَّـه لا يجبُ تخصيصُ ذلـك العمـومِ بتلكَ الأشيـاء . ومنهم : مَنْ قـطعَ بـالتخصيصِ . ومنهم : من تـوقَّفَ . وهـو المختارُ .

والـدليلُ عليـهِ : أنَّ ظاهـر العمومِ المتقـدِّم يقتضِي الاستغراقَ ، وظـاهرُ الكنايةِ يقتضِي الرجوعَ إلى كلِّ ما تقدَّم ؛ لأنَّ الكنايةَ يجبُ رجوعُهَا إلى المذكـورِ المتقدِّمِ والمذكورُ المتقدِّمُ في الآيةِ الأولَى : وهو المطلَّقاتُ لا بعضُهنَّ ، ألا ترى أنَّ الإنسانَ إذا قالَ : **من دخل الدارَ من عبيدِي ضربتُهُ ، إلَّا أنْ يتُوبـوا** ، انصرفَ ذلكَ إلى جميعِ العبيدِ ، وجرَى مجرَى أن يقولَ : **إلَّا أنْ يتوبَ عبيدي الداخلونَ في الدارِ** ؟ .

وإذا ثبتَ ذلـكَ : فليستْ رعايـةُ ظاهـرِ العمومِ ، أولَى من رعـايةِ ظـاهرِ الكنايةِ : فوجبَ التوقُّفُ . والله أعلم .

القسم الرابع
من كتاب العموم والخصوص
في حمل المطلق على المقيَّد وفيه مسائل :

المسألةُ الأولَى : المطلَقُ والمقيَّدُ إذا وردَا : فإمَّا أنْ يكونَ حكمُ أحدِهِمَا مخالفاً لحكمِ الآخرِ ، أو لا يكونَ .

والأولُ : مثلُ أن يقولَ الشارعُ : **آتوا الزكاةَ ، وأعتقوا رقبةً مؤمنةً** ؛ ولا نزاعَ في أنَّه لا يُحملُ المطلَقُ على المقيَّدِ ها هنا ؛ لأنَّه لا تعلُّقَ بينهما أصلاً .

وأمَّا الثاني : فلا يخلو إمَّا أنْ يكونَ السببُ واحداً ، أو يكونَ هناك سببانِ متماثلانِ ، أو مختلفانِ ، وكلُّ واحدٍ من هذه الثلاثة : فإمَّا أنْ يكونَ الخطابُ الواردُ فيه أمراً ، أو نهياً فهذه أقسامٌ ستَّةٌ فلنتكلم فيها : **أمَّا إذَا كانَ السببُ** واحداً وجبَ حملُ المطلَقِ على المقيَّدِ ؛ لأنَّ المطلَقَ جزءٌ من المقيَّدِ ، والآتي بالكلِّ آتٍ بالجزءِ لا محالةَ فالآتي بالمقيَّدِ يكونُ عاملاً بالدليلينِ ، والآتي بغيرِ ذلكَ المقيَّدِ لا يكونُ عاملاً بالدليلينِ ، بل يكونُ تاركاً لأحدِهِما .

والعملُ بالدليلين عند إمكانِ العملِ بهما أولَى من الإتيانِ بأحدِهِمَا . وإهمالِ الآخَرِ .

فإنْ قيلَ : لا نسلِّمُ أنَّ المطلَقَ جزءٌ من المقيَّدِ بيانُهُ : أنَّ الإطلاقَ والتقييدَ ضدَّانِ ، والضدَّانِ لا يجتمعانِ .

سلَّمنَا ذلكَ ؛ لكنَّ المطلقَ لهُ عندَ عدمِ التقييدِ حكمٌ وهوَ : تمكُّنُ المكلَّفِ من الإتيانِ بأيِّ فردٍ شاءَ من أفرادِ تلك الحقيقةِ ، والتقييدُ ينافي هذِهِ المُكْنَةَ . فليسَ تقييدُ المطلَقِ أولَى من حملِ المقيَّدِ على الندبِ ، وعليكم الترجيحُ .

والجوابُ : أمَّا أنَّ المطلَقَ جزءٌ من المقيَّدِ فلأنَّا بيَّنَّا : أنَّ المرادَ من المطلَقِ نفسُ الحقيقةِ ، والمقيَّدُ عبارةٌ : عن الحقيقةِ مع قيدٍ زائدٍ ، ولا شكَّ أنَّ الإطلاقَ أحدُ أجزاءِ الحقيقةِ المقيَّدَةِ .

قوله : **الإطلاقُ والتقييدُ ضدَّان** .

قلنا : إنْ عنيتَ بالإطلاقِ كونَ اللَّفظِ دالًّا على الحقيقةِ من حيثُ هِيَ هِيَ مع حذفِ جميعِ القيودِ السلبيَّةِ ، والإيجابيَّةِ فلا نسلِّمُ أنَّ ذلكَ ينافي التقييدَ على ما بيَّنَّاهُ . وإنْ عنيتَ بالإطلاقِ كونَ اللَّفظةِ دالَّةً على الحقيقةِ الخاليةِ عن جميعِ القيودِ فنحنُ لا نريدُ بالإطلاقِ ذلكَ، بل الأولَ. وفرقٌ بينَ الحقيقةِ بشرطِ لا، وبينَ الحقيقةِ بلا شرطٍ : فإنَّ عدمَ الشرطِ ، غيرُ شرطِ العدمِ .

وأيضاً : فشرطُ الخلوِّ عن جميعِ القيودِ غيرُ معقولٍ ؛ لأنَّ هذا الخلوَّ قيدٌ .

قوله : **المطلَقُ له بشرطِ عدمِ التقييدِ حكمٌ وهوَ : التمكُّنُ من الإتيانِ بأيِّ فردٍ شاءَ ، من أفرادِ تلكَ الحقيقةِ** .

قلنا : هذا الحكمُ غيرُ مدلولٍ عليهِ لفظاً ، والتقييدُ مدلولٌ عليهِ لفظاً فهو : أولى بالرعايةِ .

وأمَّا في جانبِ النهيِ فهوَ : أنْ يقولَ : **لا تعتِقْ رقبةً ، ثم يقول لا تعتقْ رقبةً كافرةً** ، والأمرُ فيهِ قريبٌ مِمَّا مرَّ .

المسألةُ الثانيةُ : اختلفوا في الحكمينِ المتماثلينِ ، إذَا أُطلِقَ أحدُهما ، وقُيِّدَ

الآخرُ وسببُهُما مختلفٌ . مثالُهُ : تقييدُ الرقبةِ في كفارةِ القتلِ بالإيمانِ ، وإطلاقُها في كفارةِ الظِّهارِ وفيه ثلاثةُ مذاهبَ : إثنانِ طرفانِ ، والثالثُ هو الوسطُ : أمَّا الطرفانِ فأحدُهما: قولُ من يقولُ من أصحابنا : تقييدُ أحدِهما يقتضِي تقييدَ الآخرِ لفظاً .

وثانيهما : قولُ كافَّةِ الحنفيَّةِ : إنَّه لا يجوزُ تقييدُ هذا المطلَقِ بطريق مَّا الْبَتَّةَ .

وثالثُهما : القولُ المعتدلُ وهو مذهبُ المحقِّقِينَ منَّا أنَّهُ يجوزُ تقييدُ المطلَقِ بالقياسِ على ذلك المقيَّدِ . ولا ندَّعِي وجوبَ هذا القياسِ ، بل ندَّعِي : أنَّهُ إنْ حصلَ القياسُ الصحيحُ ثبتَ التقييدُ ، وإلَّا فَلا .

واعلم : أنَّ صحَّةَ هذا القولِ إنَّما تثبتُ إذا أفسدْنَا القولينِ الأوَّلينْ .

أمَّا الأول فضعيفٌ جدّاً ؛ لأنَّ الشارعَ لو قالَ : أوجبتُ في كفارة القتلِ رقبةً مؤمنةً ، وأوجبتُ في كفَّارةِ الظهارِ رقبةً كيفَ كانتْ لم يكنْ أحدُ الكلامينِ مناقضاً للآخرِ : فعلمنا أنَّ تقييد أحدِهما لا يقتضي تقييدَ الآخرِ لفظاً .

إحتجُّوا : بأنَّ القرآنَ كالكلمةِ الواحدة ، وبأنَّ الشهادةَ لَمَّا قُيِّدَتْ بالعدالةِ مرةً واحدةً ، وأُطلِقَتْ في سائر الصور : حملنا المطلَقَ على المقيَّدِ : فكذا هاهنا .

والجوابُ عن الأوَّل : أنَّ القرآنَ كالكلمةِ الواحدةِ في أنَّه لا يتناقضُ لا في كلِّ شيء ، وإلَّا : وجبَ أنْ يتقيَّدَ كلُّ عامٍّ ومطلقٍ ، بكل خاصٍّ ومقيَّدٍ .

وعن الثاني : أنَّا إنَّما قيَّدْنا بالإجماعِ . وأمَّا القولُ الثاني فضعيفٌ ؛ لأنَّ دليلَ القياسِ وهو : أنَّ العملَ بهِ دفعٌ للضررِ المظنونِ عامٌّ في كلِّ الصورِ .

شبهةُ المخالفِ : أنَّ قولَهُ أعتقْ رقبةً يقتضِي تمكينَ المكلَّفِ من إعتاقِ أيِّ رقبةٍ شاءَ من رقابِ الدُّنيا ، فلو دلَّ القياسُ على أنَّه لا يجزيهِ إلَّا المؤمنةُ لكانَ

القياسُ دليلاً على زوالِ تلكَ المُكْنَةِ الثابتةِ بالنصِّ : فيكونُ القياسُ ناسخاً ، وإنَّهُ خلافُ الأصلِ .

والجوابُ : هذا لا يتمُّ على مذهبِكُم ؛ لأنَّكم اعتبرتُم سلامةَ الرقبةِ عن كثيرٍ من العيوب ، فإنْ كانَ اشتراطُ الإيمان نسخاً : فكذا نفيُ تلك العيوب يكون ونسخاً .

أيضاً : فقوله أعتِقْ رقبةً لا يزيدُ في الدلالةِ على اللَّفظِ العامِّ ، وإذا جازَ تخصيصُ العامِّ بالقياسِ : فَلأَنْ يجوزَ هذا التخصيصُ بهِ أولَى .

تنبيهٌ : إذَا أطلِقَ الحكمُ في موضعٍ وقُيِّدَ مثلُهُ في موضعين بقيدينِ متضادَّيْنِ كيفَ يكونُ حكمُهُ ؟ .

مثالُه : قضاءُ رمضانَ الواردُ مطلقاً في قولِهِ تعالَى : ﴿ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة : ١٨٤] وصومُ التمتُّعِ الواردُ مقيَّداً بالتفريقِ في قولِهِ تعالى : ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾ [البقرة : ١٩٦] ، وصومُ كفَّارةِ الظِّهارِ الواردُ مقيَّداً بالتتابعِ في قوله عز وجل : ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [المجادلة : ٤] .

اختلفوا فيه على حسب ما مر في المسألةِ السالفةِ . فمن زعمَ : أنَّ المطلَقَ يتقيَّدُ بالمقيَّدِ لفظاً : ترك المطلَقَ هاهنا على إطلاقِهِ ؛ لأنَّه ليسَ تقييدُه بأحدِهما أولَى من تقييدِهِ بالآخرِ . ومن حملَ المطلَقَ على المقيَّدِ لقياسٍ : حملَهُ هاهنا على ما كانَ القياسُ عليه . واللهُ أعلمُ .

النوع الرابع
في المجمل والمبينّ وفيه مقدّمة وأربعة أقسام

أمّا المقدِّمةُ : ففي تفسير الألفاظِ المستعملةِ في هذا الباب وهي سبعةٌ :

الأول :

البيانُ : وهو في أصل اللّغة : اسمُ مصدرٍ مشتقٌّ من التبيين ، يقالُ : بيَّنَ يُبيِّنُ تبييناً وبياناً كما يقالُ : كلَّم يُكلِّم تكليماً وكلاماً وأذَّنَ ، يؤذِّنُ تأذيناً وأذاناً .

فالمُبيِّنُ يُفرِّقُ بينَ الشيءِ، وبينَ ما يشاكلُهُ ، فلهذا قيل : **البيانُ** عبارةٌ عن الدلالةِ يقالُ : بيَّن فلانٌ كذا بياناً حسناً ، إذا ذكرَ الدلالةَ عليهِ ، ويدخلُ فيه الدليلُ العقليُّ . وفي اصطلاح الفقهاء هو : الّذي دلَّ على المرادِ ، بخطابٍ لا يستقلُّ بنفسه في الدلالةِ على المرادِ .

والثاني :

المُبَيَّنُ ، وله معنيان : **أحدهما** : ما احتاجَ إلى البيانِ ، وقد وردَ عليه بيانُهُ . **والثاني** : الخطابُ المبتدَأ المستغني عن البيانِ .

الثالثُ :

المُفَسَّرُ وله معنيان : **أحدُهما** : ما احتاجَ إلى التفسيرِ ، وقد وردَ عليهِ تفسيرُهُ . **وثانيهما** : الكلامُ المبتدَأ المستغني عن التفسيرِ ؛ لوضوحِهِ في نفسه .

الرابع :

النصُّوهو: كلامٍ تظهرُ إفادتُهُ لمعناه ، ولا يتناولُ أكثرَ منه . واحترزنا بقولنا : **كلام** عن أمرين : **أحدهُما** : أن أدلَّة العقولِ والأفعالِ لا تسمَّى نصوصاً . **وثانيهما** : أن المُجْمَلَ مع البيانِ لا يُسَمَّى نصّاً ؛ لأنَّ قولَنا : **نصٌّ** عبارةٌ عن خطابٍ واحدٍ دون ما يُقرنُ به ؛ ولأنَّ البيانَ قد يكونُ غيرَ القولِ ، والنصُّ لا يكونُ إلا قولاً .

واحترزنا بقولنا : **تظهرُ إفادَتُهُ لمعناهُ** عن المُجْمَلِ .

فإن قلتَ : أليسَ قد يقالُ : نَصَّ اللهُ تعالى على وجوبِ الصلاةِ وإنْ كانَ قوله : ﴿ **أَقِيمُوا الصَّلاةَ** ﴾ [البقرة : ٤٣] ، مجملاً ؟ .

قلتُ : إنَّه ليسَ نصاً إلاَّ في إفادةِ الوجوبِ ؛ وهو فيها ليسَ بمجمَلٍ .

واحترزنا بقولنا : **ولا يتناول أكثر منه** ، عن قولهم : **اضرب عبيدي** ، لأنَّ الرجلَ إذَا قالَ لغيرهِ : **إضربْ عبيدَي** ، لم يقلْ أحدٌ إنَّه نصَّ على ضربِ زيدٍ من عبيدِهِ؛ لأنَّه لا يفيده، على التعيينِ ، ويقالُ : إنَّه نصَّ على ضربِ جملةِ عبيدِهِ ، لأنَّه لا يفيدُ سواهم .

الخامسُ :

الظَّاهِرُ وهو : **ما لا يفتقرُ في إفادَتِهِ لمعناه إلى غيرِه** ، سواءٌ أفادَهُ وحده أو أفاده مع غيرِهِ .

وبهذا القيدِ الأخيرِ يمتازُ عن النصِّ امتيازَ العامِّ عن الخاصِّ .

وكنا قد قلنا في باب اللُّغات : **إنَّ النصَّ هو : اللَّفظُ الَّذي لا يمكنُ استعمالُهُ في غيرِ معناهُ الواحدِ** ؛ **والظاهرُ هو : الَّذي يحتملُ غيرَهُ احتمالاً مرجوحاً** . ولا منافاةَ بين التعريفينِ .

السادسُ : المُجْمَلُ وهو في عرفِ الفقهاءِ : ما أفادَ شيئاً من جملةِ أشياءَ هو متعيِّنٌ في نفسه ، واللَّفظُ لا يعيِّنُهُ . ولا يلزمُ عليهِ قولُكَ : اضربْ رجلاً ؛ لأنَّ هذا اللفظَ أفادَ ضربَ رجلٍ ، وهوَ ليسَ بمتعينٍ في نفسِهِ : فأيُّ رجلٍ ضربتَهُ جازَ ، وليسَ كذلكَ اسم القُرْءِ ؛ لأنَّه يفيدُ إمَّا الطهرَ وحده وإمَّا الحيضَ وحده واللَّفظُ لا يعيِّنُهُ .

وقول الله تعالى : ﴿ **أَقِيْمُوا الصَّلَاةَ** ﴾ [البقرة : ٤٣] يفيدُ وجوبَ فعلٍ متعينٍ في نفسِهِ ، غير متعينٍ بحسبِ اللَّفظ .

السابعُ : المؤوَّل والتأويلُ عبارةٌ : عن احتمالٍ يُعَضِّدُهُ دليلٌ يصيرُ به أغلبَ على الظنِّ ، من المعنىَ الَّذي دلَّ عليهِ الظاهرُ .

وأمَّا **المُحْكَمُ** ، **والمُتَشَابهُ** فقد مر تفسيرهما في باب اللُّغات . والله أعلم .

القسم الأول
في المجمل وفيه مسائل :

المسألةُ الأولَى : في أقسامِ المجملِ .

الدليلُ الشرعيُّ إمَّا أنْ يكونَ أصلاً ، أو مستنبطاً منهُ ؛ .والأصلُ إمَّا أنْ يكونَ لفظاً ، أو فعلاً . أمَّا اللَّفظُ : فإمَّا أنْ يُحْكَمَ عليهِ بالإجمالِ حالَ كونِهِ مستعملا في موضوعِهِ ، أو حالَ كونِهِ مستعمَلاً في بعض موضوعِهِ ، أو حالَ كونِهِ مستعملاً لا في موضوعِهِ ، ولا في بعضِ موضوعِهِ .

أما القسم الأول : فذاك هو : أنْ يكونَ اللَّفظُ محتملاً لمعانٍ كثيرةٍ فلم يكنْ حملُهُ على بعضِهَا أولَى من الباقي .

ثم تناولُ اللَّفظِ لتلك المعاني إمَّا بحسب معنىً واحدٍ مشترَكٍ بين الكلِّ وهو : المتواطِىءُ كقوله تعالَى : ﴿ وَآتُوْا حقَّهُ يَوْمَ حصَادِهِ ﴾ [الأنعام : ١٤١] أولاً بحسبِ معنىً واحدٍ وهو : المشتركُ كلفظِ القُرْءِ .

وأما القسم الثاني وهو : أنْ يُحْكَمَ عليهِ بالإجمالِ حالَ كونهِ مِستعملاً في بعضِ موضوعِهِ فهو : كالعامِّ المخصوصِ بصفةٍ مجملةٍ أو استثناءٍ مجملٍ ، أو بدليلٍ منفصلٍ مجهولٍ .

مثالُ الصِّفَة قولُهُ تعالى : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بأَمْوَالِكُمْ ﴾ [النساء : ٢٤] فإنَّه تعالى لو اقتصرَ على ذلكَ : لم يفتقرْ فيهِ إلى بيانٍ ؛ فلمَّا قيَّده بقولِهِ : ﴿ محصنِينَ ﴾ ، ولم ندرِ ما الإحصانُ : لم نعرفْ ما أبيحَ لنا .

ومثالُ الاستثناءِ قولُهُ تعالَى : ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة : ١] .

ومثالُ الدليلِ المنفصلِ المجهولِ كما إذا قالَ الرسولُ ﷺ في قوله تعالى : ﴿ اقْتُلُوْا الْمُشرِكِينْ ﴾ [التوبة : ٥] : المرادُ بعضهُم ، لا كلُّهم .

وأمَّا القسمُ الثالث وهو : أنْ يُحْكَمَ عليهِ بالإجمالِ حالَ كونِهِ مستعملاً ، لا في موضوعِهِ ، ولا في بعضِ موضوعِهِ فهو ضربانِ : أحدهُما : الأسماءُ الشرعيَّةُ ، والآخرُ : غيرُها .

مثالُ الأوَّلِ : كما إذَا أمرَنَا الشرعُ بالصلاةِ ونحنُ لا نعلمُ انتقالَ هذا الاسمِ إلى هذِهِ الأفعالِ احتجْنا فيهِ إلى بيانٍ .

والثاني : الأسماءُ الَّتي دلَّت الأدلَّةُ على أنَّه لا يجوزُ حملُها على حقائِقِها ،

وليسَ بعضُ مجازاتِهَا أولَى من بعضٍ بحسب اللَّفظِ فلا بدَّ من البيانِ .

أمَّا الفعلُ فَإِنَّ مجرَّدَ وقوعِهِ ، لا يدلُّ على وجهِ وقوعِـهِ ، إلَّا أنَّهُ قـد يقترِنُ به ما يدلُّ على الوجهِ الَّذِي وقعَ عليهِ وحينئذٍ يُستغنَى عن البيانِ . وقد لا يقتـرِنُ بهِ ذلكَ : فيكونُ مجملاً .

مثالُ **الأوَّل** : إذا رأينا الرسولَ عليه الصلاةُ والسـلامُ مواظبـاً على الإتيـانِ بالسجودَينِ : علمنا أنَّ ذلكَ من أفعالِ الصلاةِ .

مثالُ **الثاني** : أنْ يقومَ من الركعةِ الثانيةِ ، ولا يجلسَ قدرَ التشهُّدِ : جوَّزْنَا أنْ يكونَ قدسَهَا فيهِ ، وأنْ يكونَ قد تعمَّـد ذلكَ : ليـدلَّنا عـلى جوازِ تـركِ هذهِ الجلسةِ .

وأمَّا المستنبطُ من الأصلِ فهوَ : القياسُ ، ولا يُتَصَوَّر فِيهِ الإجمـالُ . والله أعلم .

المسألةُ الثانيةُ : يجوزُ ورودُ المجملِ في كلام الله تعالى وكـلامِ رسولـهِ ﷺ والدليلُ عليهِ : وقوعُهُ في الآيات المتلوَّةِ .

واحتـجَّ المنكرُ : بـأنَّ الكلامَ إمَّـا أنْ يُذكَـر للإفهـامِ ، أو لا للإفهـامِ ؛ والثاني عبثٌ غيرُ جائزٍ على الله تعالى .

والأوَّل : إمَّا أنْ يكونَ قـد قرنَ بـالمجمَلِ مـا يُبيِّنُهُ ، أو لم يفعـلْ ذلك ، والأوَّلُ : تطويلٌ من غيرِ فائدةٍ ؛ لأنَّ التنصيصَ عليهِ أسهلُ وأدخلُ في الفصاحةِ من ذكرِهِ باللَّفظِ المجمَلِ ، ثم بيانُ ذلكَ المجملِ بلفظٍ آخـرَ . وأيضاً : فيجـوز أن يصل الإنسان إلى ذلك المجمل قبل وصوله ، إلى ذلك البيـان . فيكون سبباً للحيرة ، وإنّه غير جائز .

والثاني : باطلٌ ؛ لأنَّه إذَا أرادَ الإفهامَ مع أنَّ اللَّفظَ لا يدلُّ عليهِ ، وليسَ

معهُ ما يدلُّ عليهِ : كانَ تكليفاً بما لا يطاقُ ، وإنَّهُ غيرُ جائزٍ .

والجوابُ : أنَّ هذا الكلامَ ساقطٌ عنَّا ؛ لأنَّ عندنا يفعلُ اللهُ ما يشاءُ ، ويَحْكُمُ ما يريدُ . وعند المعتزلةِ : فلا يبعدُ أنْ يكونَ في ذكرِهِ باللَّفظِ المجمَلِ ، ثم إرْدافِ ذلكَ المجملِ بالبيانِ مصلحةٌ لا يُطَّلعُ عليها ومع الاحتمالِ لا يبقَى القطعُ . والله أعلم .

القول في أمور ظُنَّ أنَّها من المجملات
وليست كذلك وفيه مسائل :

المسألةُ الأولَى : ذهبَ الكرخيُّ : إلى أنَّ التحليلَ والتحريمَ المضافَيْنِ إلى الأعيانِ كقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء : ٢٣] يقتضي الإجمالَ .

وعندنا : أنَّه يفيدُ بحسبِ العرفِ تحريمَ الفعلِ المطلوبِ من تلكَ الذاتِ ، فيُفْهَمُ من قوله : ﴿ حُرِّمَتْ عليكُمْ أُمَّهاتُكُمْ ﴾ [النساء : ٢٣] تحريمُ الاستمتاعِ ، ومن قوله : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة : ٣] تحريمُ الأكلِ ؛ لأنَّ هذهِ الأفعالَ هي الأفعالُ المطلوبةُ في هذهِ الأعيانِ . والحاصلُ : أنَّا نسلِّم كَونَهُ مجازاً في اللُّغةِ ؛ لكنَّه حقيقةٌ في العرفِ .

لنا وجوهٌ :

الأوَّلُ : أنَّ الَّذي يسبقُ إلى الفهمِ من قولِ القائلِ : **هذا طعامٌ حرامٌ** تحريمُ أكلِهِ ، ومن قوله : **هذهِ المرأةُ حرامٌ** تحريمُ وطئِهَا ؛ ومبادرةُ الفهمِ دليلُ الحقيقةِ .

وثانيها : ما روي أنّه ﷺ قال : « لعنَ اللهُ اليهودَ ، حُرِّمت عليهم

الشحُوم فَجَملُوهَا ، وباعُوهَا » : فدلَّ هـذا على أنَّ تحـريمَ الشحومِ أفـادَ تحريمَ كلِّ أنواعِ التصرُّفِ ، وإلاَّ : لم يتوجَّه الذمُّ عليهم في البيعِ .

وثالثُها : أنَّ المفهومَ من قولِنَا : **فلانٌ يملكُ الدارَ** قدرتُهُ على التصرُّفِ فيها بـالسكنى والبيعِ ، ومن قـولِنَا : **فـلانٌ يملكُ الجاريـةَ** قدرتُـهُ على التصـرُّفِ فيها بالبيعِ ، والوطءِ ، والاستخدامِ ؛ وإذا جـازَ أنْ تَتَخلَّفَ فائـدةُ الملكِ على هـذا النحوِ جاز مثلُهُ في التحريمِ والتحليلِ .

إحتجَّ الكرخيُّ : بأنَّ هذهِ الأعيانَ غيرُ مقدورةٍ لَنَا لو كانتْ معدومةً فكيفَ إذَا كـانت موجـودةً ؟ فإذَنْ : لا يمكنُ إجـراءُ اللَّفظِ على ظـاهرِهِ ، بـل المـرادُ : تحـريمُ فعلٍ من الأفعـالِ المتعلِّقةِ بتلكَ الأعيـانِ ، وذلكَ الفعـلُ غيرُ مـذكورٍ ، وليسَ إضمارُ بعضِها أولَى من بعضٍ ، فَـإمَّا أنْ نُضْمِـرَ الكلَّ وهـوَ محالٌ : لأنَّـه إضمارٌ من غيرِ حاجةٍ وهو غيرُ جائزٍ ، أو نتوقَّفَ في الكلِّ ، وهو المطلوبُ .

وأيضـاً : فالآيـةُ لو دلَّتْ عـلى تحريم فعـلٍ معيَّنٍ لـوجبَ أنْ يتعيَّنَ ذلـكَ الفعلُ في كلِّ المـواضعِ ، وليس كـذلكَ ؛ لأنَّ المَـرادَ بقولـه تعالَى : ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ** ﴾ [النساء : ٢٣] حـرمةُ الاستمتـاعِ ، وبقولِـهِ : ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** ﴾ [المائدة : ٣] حرمةُ الأكلِ .

والجوابُ : لا نزاعَ في أنَّـه لا يمكنُ إضافـةُ التحريمِ إلى الأعيـانِ ، لكنَّ قولَهُ : **ليسَ إضمارُ بعضِ الأحكامِ أوْلى من بعضٍ ممنوعٌ** ؛ فإنَّ العرفَ يقتضِي إضافةَ ذلكَ التحريمِ إلى الفعلِ المطلوبِ منهُ . واللهُ أعلمُ .

المسألةُ الثانيةُ : ذهبَ بعضُ الحنفيَّـةِ : إلى أنَّ قولَـهُ تعالَى : ﴿ **وامْسَحُـوْا بِرُؤُوسِكُمْ** ﴾ [المائدة : ٦] مجملٌ ؛ لأنَّـه يحتمِلُ مسـحَ جميعِ الـرأس ، ومسحَ بعضِـهِ . وإذا ظهـرَ الاحتمـالُ : يثبتُ الإجمـالُ . وقـالَ آخـرونَ : لـو خُلِّيْنَـا

واللَّفظَ ، لمسحْنا جميعَ الرأسِ ؛ لأنَّ الباءَ للإلصاقِ . وقالَ ابنُ جنيٍّ : **لا فرقَ في اللُّغةِ بينَ أن تقولَ : مسحتُ بالرأس ، وبينَ أن تقولَ : مسحتُ الرأسَ ؛ لأنَّ الرأسَ اسمٌ للعضوِ بتمامِهِ : فوجبَ مسحُهُ بتمامه** . وقالَ بعضُ الشافعيَّةِ : إنَّها للتبعيضِ فهوَ يفيدُ مسحَ بعضِ الرأسِ .

وقالَ آخرون : لا إجمالَ فيهِ ؛ لأنَّ لفظَ المسحِ مستعملٌ في مسحِ الكلِّ بالاتفاقِ ، وفي مسحِ البعضِ كما يقالُ : **مسحتُ يدِي بالمنديلِ ، ومسحتُ يدِي برأسِ اليتيمِ** وإنْ كانَ إنَّما مسحها ببعضِ الرأسِ ، والأصلُ عدمُ الاشتراكِ : فوجبَ جعلُهُ حقيقةً في القدْرِ المشتركِ بينَ مسحِ الكلِّ ، ومسحِ البعضِ فقط . وذلك هو مماسَّةُ جزءٍ من اليدِ جزءاً من الرأسِ .

فثبتَ : أنَّ اللَّفظَ ما دلَّ إلَّا عليه : فكانَ الآتي بهِ عاملاً باللَّفظِ . وحينئذ : لا يتحقَّقُ الإجمالُ ، ويكفي في العمل به مسحُ أقلِّ جزءٍ من الرأسِ . وهو قول الشافعيِّ . رضي اللهُ عنه .

المسألةُ الثالثةُ : اختلفوا في حرفِ النفيِ ، إذا دخلَ على الفعلِ كقولهِ « لا صَلاةَ إلا بفاتحةِ الكِتابِ » ، و« لا عملَ لَمَنْ لا نيَّةَ له » .

فقالَ أبو عبدالله البصريُّ : إنَّهُ مجملٌ ؛ لأنَّ ذاتَ الصلاةِ والعملِ موجودةٌ فلا يمكنُ صرفُ النفيِ إليهَا : فوجبَ صرفُهُ إلى حكمٍ آخرَ ، وليسَ البعضُ أولَى من البعضِ .

فإمَّا أنْ يُحملَ على الكلِّ وهوَ : إضمارٌ من غيرِ ضرورةٍ ، ولأنَّه قد يُفضِي إلى التناقضِ ؛ لأنَّا لو حملناهُ على نفِي الصحَّةِ ، ونفِي الكمالِ معاً وفي نفِي الكمالِ ثبوتُ الصحَّةِ : فيلزمُ التناقضُ . .أولاً يُحملَ على شيءٍ من الأحكام ، بل يُتوقَّفُ . وهذَا هو الإجمالُ .

ومن الناس من فصَّل وقالَ : هذا النفيُ إمَّـا أنْ يكونَ داخـلًا على مسمًّى شرعيٍّ ، أو على مسمًّى حقيقيٍّ فإنْ كانَ الأوَّلَ ، فلا إجمالَ ؛ لأنَّ الصلاةَ اسمٌ شـرعيٌّ ، والشـرعُ أخبـرَ عن انتفـاءِ ذلـك المسمَّى ، عنـدَ انتفـاءِ الـوصفِ المخصوصِ .

فـإنْ قلتَ : يقـالُ : **هـذه الصـلاةُ فـاسـدةٌ** فـدلَّ عـلى بقـاءِ المسمَّى مـع الفسادِ ، وقالَ ﷺ : « دعي الصلاةَ أيَّامَ أقرائِكِ » .

قلتُ : التـوفيقُ بينَ الـدليلينِ : أنْ نصرِفَ ذلـكَ إلى المسمَّى الشـرعيِّ ، وهذا إلى المسمَّى اللُّغويِّ .

ومن هذا البابِ ، قولُهُ : « لا نكاحَ إلا بوليٍّ » ، و« لا صيـامَ لِمَنْ لم يبيِّت الصيامَ من اللَّيلِ » . أمّا إنْ كانَ المسمَّى حقيقيّاً فإمَّا أنْ يكونَ لهُ حكمٌ واحدٌ ، أو أكثرُ من حكمٍ واحدٍ .

والأول: كقولنَا: **لا شهادةَ لمجلودٍ في قذفٍ**؛ لأنَّه لا يمكنُ صرفُ النفي إلى ذات الشهادة ؛ لأنَّها قد وُجدتْ ، فلا بدَّ من صرفِ النفي إلى حكمِهَا وليسَ لها إلَّا حكمٌ واحـدٌ وهو : الجـوازُ ؛ لأنَّ الشهـادةَ إذَا كـانتْ فيـها كـانتْ نُـدِبْنـا إلى سترِهِ : لم يكنْ لإقامتِهِا مدخلٌ في الفضيلةِ كقولنا : **لا إقرارَ لمن أقرَّ بالـزِّنا مـرةً واحدةً** لأنَّ الأولى له أنْ يسـترَ ذلكَ عـلى نفسِهِ ؛ فـإذنْ لا حكمَ لهُ إلَّا الجـوازُ ؛ وإذَا لم يكنْ له إلَّا هذا الحكمُ الواحدُ : انصرفَ النفيُ إليهِ : فصحَّ التعلُّقُ به .

أمَّا إذا كانَ له حكمانِ : **الفضيلةُ والجوازُ** : فلم يكن صرفـهُ إلى أحدِهمـا أولَى من الآخرِ : فيتعينُ الإجمالُ . هذا قولُ الأكثرين .

ولقائل أن يقـولَ : لكنَّ صرفَـهُ إلى الجوازِ أولَى من صـرفِهِ إلى الفضيلةِ ، لوجوهٍ :

أحدُها : أنَّ المدلولَ عليـهِ باللَّفظِ نفيُ الـذاتِ ، والدالُّ على نفي الذاتِ دالٌّ على نفي جميعِ الصفاتِ ؛ لاستحالةِ بقاءِ الصفةِ مع عدمِ الذاتِ .

فإذَن قولُه : **لا عملَ** ، يـدلُّ على نفي الـذاتِ ، وعلى نفي الصحَّـة ونفي الكمالِ ، تُرِكَ العملُ بهِ في الذَّاتِ : فوجبَ أن يبقَى معمولاً بهِ في الباقي .

فـإنْ قلتَ : اللَّفظُ لم يدلَّ عـلى نفي الصحَّةِ بـالمطابقـةِ ، وإنَّمـا دلَّ عليهـا بالالتزامِ : ضـرورة أنَّهُ يلزمُ من انتفـاء الذاتِ انتفـاء الصِّفةِ ؛ ودلالـةُ الالتزامِ تابعةٌ لدلالةِ المطابقةِ الَّتي هي الأصلُ .

فهـا هنا لَمَّـا لم تُوجـدْ دلالةُ المـطابقـةِ الَّتي هي الأصـلُ فكيفَ تبقَى دلالـةُ الالتزامِ الَّتي هي الفرعُ ؟ .

وأيضـاً : فقد جـاءَ هذا اللَّفظُ لنفي الفضيلةِ فقط ؛ والأصـلُ في الكـلام الحقيقةُ .

والجـوابُ عن الأوَّلِ : أنَّـهُ لا نـزاعَ في أنَّ دلالـةَ هــذا اللَّفظِ عـلى نفي الصفةِ ، تابعةٌ لدلالته على نفي الذاتِ ، لكن : بعدَ استقرارِ تلكَ الدلالـةِ صارَ اللفظُ كالعامِّ بـالنسبةِ إليهـا بأسـرِها . فـإذا خُصَّ عنها ، في بعضِ الأمـورِ وهوَ **الذاتُ** : وجبَ أن يبقَى معمولاً بهِ في الباقي .

وعن الثـاني : أنَّا بيَّنَّـا : أنَّ اللفظَ عامٌّ بـالنسبـةِ إلى نفي الـذاتِ ، ونفي الصفـاتِ ثم تارةً يختصُّ بـالنسبـةِ إلى الـذاتِ فقط ؛ وحينئـذ : يفيـدُ نفي بقيَّـةِ الأحكـامِ . وتارةً يختصُّ بـالنسبة إلى الـذاتِ ، والصحَّةِ : فيبقَى معمـولاً به في الباقي وهو نفيُ الفضيلةِ .

وثـانيها : هـو : أنَّ المشابهـةَ بينَ المعـدومِ ، وبينَ مـا لا يصحُّ ، أتمُّ من

المشابهةِ بينَ المعدومِ ، وبينَ ما يـوجَدُ ويصـحُّ ، ولا يفضلُ . والمشـابهةُ إحـدَى أسبابِ المجازِ : فكانَ حملُ اللَّفظِ على نفي الصحَّةِ ، أولى .

وثالثُها : أنَّ الخللَ الحاصلَ في الذاتِ عندَ عدمِ الصحَّةِ أشـدُّ من الخللِ الحاصلِ فيها عندَ بقـاءِ الصحَّةِ ، وعـدمِ الفضيلةِ ، وإطلاقُ اسمِ العـدَمِ على المختلِّ أولَى من إطلاقِهِ على غيرِ المختلِّ .

سلمنا : أنَّه لا يجوزُ حملُ هذا النفي على هـذِهِ الأحكامِ ، ولا يجـوزُ حملُهُ على نفي الذاتِ فلِمَ قلتَ : إنَّه مجملٌ ؟ .

بيانه : أنَّ قولَنَا : هذا الشيءُ لفلانٍ معناه : يعودُ نفعُهُ إليهِ . وقـولنا : لا عملَ لمنْ لا نيَّةَ لهُ معناهُ : لا يعودُ نفعُهُ إليهِ . وهذا يقتضِي نفيَ الصحَّـةِ ؛ لأنَّه لو صحَّ ذلكَ العملُ لعادَ نفعُهُ إليهِ ،واللَّفظُ دلَّ على نقيضِهِ. والله أعلم .

المسألةُ الرابعةُ : قال بعضُهم : **ايةُ السرقةِ مجملةٌ في اليدِ** ، **في القطعِ** أمَّا **اليدُ** فلأنَّهُ يطلَقُ اسمُ **اليدِ** على هذا العضوِ من أصل المنكِب ، وعليهِ من الزندِ ، وعليهِ من الكوعِ ، وعليهِ من أصولِ الأناملِ . وأمَّا **القطعُ** : فلأنَّه قد يرادُ بـهِ الشقُّ فقط كما يقالُ : **بَرَى فلانٌ قلَمَهُ فقطعَ يدَه** ، وقد يُرادُ بِهِ : الإبانَةُ .

والجوابُ عن الأولِ : أنَّ اسمَ **اليدِ** مـوضوعٌ لهـذَا العضوِ من المنكبِ ولا يتنـاولُ الكفَّ وحده لأنَّـه لا يقالُ : **قُـطِعَتْ يـدُ فـلانٍ بـالكليَّـةِ إذا قُـطِعَتْ من الكفِّ** .

وعن الثاني : أنَّ **القطعَ** في اللُّغةِ : **الإبانـة** ، فإذَا أضيفَ إلى شيءٍ : أفـادَ إبانةَ ذلكَ الشيءِ .

والشقُّ إذا حصـلَ في الجلدِ فقد حصلت الإبـانـةُ في تلكَ الأجـزاءِ ؛ بـلى أطلقَ اسمُ **اليدِ** عليهِ على سبيل إطـلاقِ اسمِ الكلِّ عـلى الجزءِ : فيكـونُ المجازُ

ها هنا في لفظِ اليدِ ، لا في لفظِ القطعِ . واللّهُ أعلمُ .

المسألةُ الخامسةُ : قيـل في قولـه عليه الصـلاةَ والسلامُ : « رفـعَ عن أُمّتي الخطأُ والنسيانُ » : إنَّهُ مجملٌ ؛ لأنَّ نفس الخطأ غيرُ مرفوعٍ : فلا بدَّ من صـرفِهِ إلى الحكمِ : فيلزمُ الإجمالُ على ما تقدَّم تقريرُه . والأقربُ : أنَّه ليسَ بمجْمَلٍ ؛ لأنَّ المولَى إذَا قالَ لعبدِهِ : **رفعتُ عنكَ الخطأَ** : كانَ ذلكَ في العرفِ منصرفاً إلى نفي المؤاخذةِ بذلكَ الفعلِ : فكذا إذا قالَ الرسولُ ﷺ لأمَّتِهِ مثلَ هذَا القولِ : وجبَ أنْ ينصرفَ إلى ما يُتَوَقَّعُ مؤاخذَتُهُ لأمَّتِهِ به وهوَ الأحكامُ الشـرعيَّةُ . فكـأنَّه قالَ : رفعتُ عنكُم الأحكامَ الشرعيَّة من الخطأ ، واللّهُ أعلمُ .

القسم الثاني
في المبينّ وفيه مسائل :

المسألةُ الأولَى : في أقسام المبيَّن :

الخـطابُ الّذِي يكفِي نفسُـهُ في إفادةِ معنـاهُ إمَّا أنْ يكـونَ لأمرٍ يـرجعُ إلَى وضعِ اللُّغةِ ، أولا يكونَ كذلكَ . **والأول** : كقوله تعالَى : ﴿ **إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ** ﴾ [العنكبـوت : ٦٢] . **أمَّا الثـاني** : فإمَّـا أنْ يكـونَ بيـانُـهُ عـلى سبيـل التعليلِ ، أولا على سبيلِ التعليلِ .

أمَّا التعليلُ فضربان :

أحدُهما : أنْ يكونَ الحكمُ بالمسكوتِ عنهُ أولَى من الحكمِ بالمنطوقِ به كما وله تعالَى : ﴿ **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** ﴾ [الإسراء : ٢٣] .

وثانيهما : كما في قوله ﷺ : « إنَّها من الطوَّافين عليكم والطوَّافاتِ » .

وأمَّا الَّذي لا يكونُ تعليلاً فضربان :

أحدُهما : أنَّ الأمرَ بالشيءِ أمرٌ بما لا يتمُّ إلاَّ بهِ .

وثـانيهما : أنْ يـظهرَ في العقـل تعذُّرُ إجـراءِ الخطابِ عـلى ظاهـرِهِ ويكونَ هناك أمرٌ يكونُ حملُ الخطابِ عليهِ أولَى من حملِهِ عـلى غيرِهِ كـما في قولـه تعالى : ﴿ واسْئَلِ القَرْيَةَ ﴾ [يوسف : ٨٢] .

فهذه أقسام المبيّن . واللهُ أعلمُ .

المسألةُ الثانيةُ : في أقسام البيانات .

اعلم : أنَّ بيانَ المجمَلِ إمَّا أنْ يقعَ بالقولِ ، أو بالفعلِ ، أو بالتركِ .

أمَّا بالقولِ فظاهرٌ .

وأمَّا بالفعلِ فإمَّا أنْ يكونَ الدالُّ على البيانِ شيئاً يحصَلُ بالمواضَعةِ أو شيئاً تتبعه المواضعةُ ، أو شيئاً يتبعُ المواضعةَ .

فالأوَّلُ : هوَ الكتابةُ ، وعقدُ الأصابعِ .

فأمَّا الكتابةُ فقدْ يَقَعُ بها البيانُ من الله تعالى بما كتبَ في اللوحِ المحفوظِ ، ومن الرسولِ ﷺ بما كتبَ إلى عمَّالِهِ .

وأمَّـا عقدُ الأصـابعِ فقـد بيَّنَ بـه الرسـولُ ﷺ إذ قالَ : « الشهـرُ هكـذا وهكذا » ، وحبَسَ في الثالثةِ اصبعَهُ .

وهذا البابُ يستحيلُ على الله تعالى ؛ لاستحالةِ الجوارحِ عليه .

وأمـا **القسمُ الثاني** : وهـو : الَّذِي تتبعُـهُ المواضعـةُ فهو : الإشـارةُ ؛ لأنَّ المـواضعةَ مفتقـرةٌ إليها ، وهي غـيرُ مفتقرةٍ إلى المـواضعةِ ، وإلَّا : لافتقـرتْ إلَى إشارةٍ أخرَى ، ولزمَ التسلسلُ ؛ وهو محالٌ .

وقد بيَّنَ الرسولُ ﷺ بالإشارة ، وذلك حينَ أشارَ إلى الحريـرِ بيدِهِ وقـالَ :

« هذا حرامٌ على ذكورِ أُمَّتي ، حلٌّ لإناثِها » .

وأمَّا **القسمُ الثالثُ** : وهو : الَّذي يكـونُ تابعـاً للمواضعـةِ : فهوَ كـما إذا قالَ الرسولُ ﷺ : **هذا الفعلُ بيانٌ لهذهِ الآيةِ** ، أو يقولُ : « صَلُّوا كمَا رَأَيْتمُـوني أُصَلِّي » .

واعلم : أنَّه لا يُعلَمُ كونُ الفعلِ بياناً للمجملِ ، إلَّا بأحدِ أمورٍ ثلاثةٍ :

أحدُها : أنْ يُعْلَمَ ذلكَ بالضرورةِ ، من قصدِهِ .

وثانيها : أنْ يُعْلَمَ بالدليلِ اللَّفظيِّ وهو أنْ يقولَ : **هـذا الفعلُ بيـانٌ لهذا المجملِ** ، أو يقولَ أقوالاً يلزمُ من مجموعِهَا ذلكَ .

وثالثُها : بالدليلِ العقليِّ وهوَ : أنْ يذكرَ المجملَ وقتَ الحاجةِ إلى العملِ به ، ثم يفعلُ فعلاً يصلحُ أنْ يكونَ بياناً له ، ولا يفعلُ شيئاً آخرَ فَيُعْلمُ أنَّ ذلكَ الفعـلَ بيانٌ للمجمـلِ ؛ وإلَّا : فقد أخَّـر البيـانَ عن وقتِ الحـاجـةِ ، وإنَّـهُ لا يجوزُ .

وأمَّـا التركُ فـاعلمْ أنَّ الفعلَ يبـيِّنُ الصفةَ ، ولا يـدلُّ على وجـوبِهَا وتـركُ الفعلِ يبيِّنُ نفيَ وجوبِهِ ، وذلكَ على أربعةِ أضربٍ :

أحدُها : أنْ يقومَ من الركعـةِ الثانيـةِ إلى الثالثـةِ ، ويمضِي على صـلاتهِ : فيُعلَمَ أنَّ هذا التشهُّدَ ليسَ بشرطٍ في صحَّةِ الصلاة ، وإلَّا : لم تصحَّ مـع عدمِ شرطِ الصحَّةِ . ويـدلُّ على أنَّـه ليسَ بواجبٍ : أنَّـه ﷺ لا يجوزُ أن يتعمَّـدَ ترك الواجب .

وثـانيها : أنْ يسكتَ عن بيـانِ حكمِ الحادثـةِ فَيُعْلَمَ أنَّه ليسَ فيهـا حكمٌ شرعيٌّ .

وثالثُها : أنْ يكونَ ظاهرُ الخطابِ متناولاً لهُ ، ولأمَّتِهِ على سواءٍ ، فإذا تركَ الفعلَ : دلَّ على أنَّه كانَ مخصوصاً من الخطابِ ، ولم يلزمْهُ ما لزِمَ أمَّتَهُ .

ورابعُها : أنْ يتركَهُ بعدَ فعلهِ إيّاهُ فيُعلَمَ أنَّه قد نُسخَ عنه . ثم يُنْظر فإنْ كانَ حكمُ الأمَّةِ حكمَهُ : نسخَ عنهم أيضاً ، وإلاَّ كانَ حكمهُم بخلافِ حكمِه . واللهُ أعلم .

المسألةُ الثالثةُ : الحقُّ : أنَّ الفعلَ قد يكونُ بياناً : خلافاً لقوم .

لنا : أنَّ الخصمَ إمَّا أنْ يقولَ : إنَّه لا يصحُّ وقوعُ البيانِ بالفعلِ ، أو يقولَ : إنَّهُ يصحُّ عقلاً ، لكنْ لا يجوزُ في الحكمةِ .

والأوَّلُ ضربانِ : **أحدهُما** : أنْ يقالَ إنَّ الفعلَ لا يؤثِّر في وقوعِ اليقينِ أصلاً ، **والآخرُ** : أنْ يُقالَ : إنَّه لا يُؤثِّرُ في ذلك إلا معَ غيرِهِ هوَ أنْ يقولَ الرسول ﷺ : **هذا الفعل بيانٌ لهذا الكلامِ** .

والأولُ باطلٌ ؛ لأنَّ فعلَ الرسولِ ﷺ **للصلاةِ** ، **والحجِّ** أدلُّ عليهما من صفتِهِ لهما ؛ فإنَّهُ ليسَ الخبرُ كالمعاينةِ ، ولهذا بيَّنَ الرسولُ ﷺ **الحجَّ والصلاةَ** .

وقال : « خُذُوا عَنِّي مناسِكَكُم » ، وقالَ : « صَلُّوا كَمَا رأَيتُمُوني أُصَلِّي » . وبيَّنَ أصحابُ رسول الله ﷺ **الوضوءَ بفعلِهِم** .

وأمَّا الثاني وهوَ أنْ لا يقعَ البيانُ بالفعلِ وحده ، إلا عندَ قيامِ الدليلِ على أنَّ ذلكَ الفعلَ بيانٌ لذلكَ المجملِ فهذا مما لا خلافَ فيه ، إلاَّ أنَّ المبيِّنَ هو الفعلُ ؛ لأنَّه هو المتضمِّنُ لصفةِ الفعلِ ، وإنَّما القولُ لتعليقِ الفعلِ الواقعِ بياناً على المجملِ .

وأمَّا القسمُ الثاني : وهو : أنَّه غيرُ جائزٍ في الحكمةِ : فهو لا يستقيمُ على أصلِنا ؛ لأنَّ الله تعالى يفعلُ ما يشاءُ ، ويحكمُ ما يريدُ .

ثم إنْ سلَّمنَا هذا الأصلَ ، لكنَّهُ لا يمتنعُ أنْ يعلمَ اللهُ تعالَى من المكلَّفِ : أنَّ بيانَ المُجْمَلِ بهذا الطريقِ أصلحُ لهُ .

احتجَّ المخالفُ : بأنَّ الفعلَ يطولُ : فيلزمُ تأخيرُ البيانِ .

والجوابُ : أنَّ القولَ قد يكونُ أطولَ ؛ لأنَّ وصفَ أفعالِ الصلاةِ وتروكِهَا على الاستقصاءِ أطولُ من الإتيانِ بركعةٍ واحدةٍ . فجوابُكُم جوابُنا . واللهُ أعلم .

المسألةُ الرابعةُ : في أنَّ القولَ هل يُقدَّمُ على الفعلِ في كونِهِ بياناً ؟ .

القولُ والفعلُ إذَا وردَا فإمَّا أنْ يكونَا متطابقَينْ ، أو متنافِيَينْ . فإنْ كانا متطابقَينْ وعُلِمَ تقدُّمُ أحدِهِمَا على الآخرِ : فالأوَّلُ بيانٌ والثاني تأكيدٌ ؛ لأنَّ الأولَ قد حصلَ التعريفُ بهِ فلا حاجةَ إلى الثاني .

وإنْ لمْ يُعلَمْ تقدُّمُ أحدِهِما على الآخرِ : حُكِمَ على الجملةِ بأنَّ الأولَ منهما بيانٌ ، والثاني تأكيدٌ .

وإن كانا متنافيين كقوله ﷺ : « من قَرَنَ الحجَّ إلى العمرةِ فليطُفْ لهما طوافاً واحداً » ، مع ما رُوي عنه ﷺ : أنّهُ قَرَنَ فطافَ طوافينِ ، وسعَى سعيين : فالقولُ هوَ المقدَّمُ في كونِهِ بياناً ؛ لأنَّهُ بيانٌ بنفسِهِ ، والفعل لا يدلُّ حتى يُعرَفَ ذلكَ : إمَّا بالضرورةِ ، أو بالاستدلالِ بدليلٍ قوليٍّ أو عقليٍّ ، فإذا لم يُعقلْ ذلكَ : لم يثبتْ كونُ الفعلِ بياناً . واللهُ أعلم .

المسألةُ الخامسةُ : في أنَّ البيانَ كالمبيَّنِ : هذا البابُ يشتملُ على شيئينِ : **أحدهُما** : هل البيانُ كالمبيَّنِ في القوَّةِ ؟ **والآخرُ** : هلْ هوَ كالمبيَّنِ في الحكمِ ؟ .

أمَّا الأولُ : فقالَ الكرخيُّ : المبيَّنُ إذَا كانَ لفظاً معلوماً : وجبَ كونَ بيانِهِ مثلَهُ ، وإلاَّ : لم يُقْبَلْ .

والحقُّ : أنَّه يجُوزُ أنْ يكونَ البيانُ والمبيّنُ معلومينِ وأنْ يكونا مظنونَيْنِ ، أن يكونَ المبيَّنُ معلوماً ، وبيانُهُ مظنوناً : كـما جازَ تخصيصُ القـرآنِ بخبرِ الـواحدِ ، والقياسِ .

وأمَّـا الآخرُ فهـو : أنَّـهُ هـل إذَا كـانَ المبـيَّنُ واجبـاً : كـانَ بيـانُـهُ واجبـاً كذلكَ ؟ . قالَ بهِ قومٌ ، فإنْ أرادُوا به : أنَّ المبيَّنَ إذا كـانَ واجباً ، فبيـانُهُ بيـانٌ لصفةِ شيءٍ واجبٍ : فصحيحٌ . وإنْ أرادُوا بهِ : أنَّه يدلُّ على الوجوبِ كـما يدلُّ المبيَّنُ : فغيرُ صحيحٍ ؛ لأنَّ البيانَ إنَّما يتضمَّنُ صفةَ المبيَّنِ ، وليسَ يتضمَّنُ لفظاً يفيدُ الوجوبَ . ألا ترَى أنَّ صورةَ الصلاةِ ندباً وواجباً ، صورةٌ واحدةٌ ؟ .

وإنْ أرادُوا : أنَّه إذَا كانَ المبيَّنُ واجباً : كانَ بيانُهُ واجباً على الرسـولِ ﷺ وإذَا لم يكنْ الفعلُ المبيَّنُ واجباً : لم يكنْ بيانُهُ واجباً على الرسولِ ﷺ : فباطلٌ ؛ لأنَّ بيانَ المجملِ واجبٌ ، سواءٌ تضمَّنَ فعلاً واجبـاً ، أو لم يتضمَّنْ ، وإلاَّ كانَ تكليفاً بما لا يطاقُ . واللهُ أعلمُ .

القسم الثالث

في وقت البيان وفيه مسائل :

المسألةُ الأولى : القائلونَ بأنَّهُ لا يجوزُ تكليفُ ما لا يُطاقُ اتَّفقُوا : على أنَّه لا يجوزُ تأخيرُ البيانِ عن وقتِ الحـاجةِ ؛ لأنَّ التكليفَ بـه مع عـدمِ الطريقِ إلى العلمِ بهِ تكليفٌ بما لا يُطاقُ .

والإشكالاتُ الَّتي ذكرناها : في أنَّ تكليفَ الساهي غيرُ جائزٍ قائمةٌ هـا هنا والجوابُ واحدٌ .

المسألةُ الثانيةُ : اختلفوا في جوازِ تأخيرِ البيانِ عنْ وقتِ الخطابِ .

الخطابُ المحتاجُ إلى البيان ضربانِ :

أحدُهما : ما لهُ ظاهرٌ قد استعملَ في خلافِهِ .

والثاني : لا ظاهرَ لَهُ : كالأسماءِ المتواطئةِ والمشترَكَةِ .

والأولُ أقسامٌ : **أحدُها** : تأخير بيانِ التخصيصِ . **وثانيها** : تأخيرُ بيانِ النسخِ . **وثالثها** : تأخيرُ بيانِ الأسماءِ الشرعيَّةِ . **ورابعُها** : تأخيرُ بيانِ اسم النكرةِ إذ أرادَ بهِ شيئاً معيَّناً .

إذا عرفتَ ذلكَ فنقولُ : مذهبُنَا : أنَّه يجوزُ تأخيرُ البيانِ إلى وقتِ الحاجةِ في كل هذه الأقسام . وأمَّا المعتزلةُ فأكثر من تقدَّم أبا الحسينِ رحمه الله اتَّفقُوا على المنعِ من تأخيرِ البيانِ في كلِّ هذهِ الأقسامِ ، إلاَّ في النسخِ : فإنَّهم جوَّزُوا تأخيرَ بيانِهِ . وأمَّا أبو الحسينِ فإنَّه منعَ من تأخيرِ البيانِ فيما لَهُ ظاهرٌ قد استعمِلَ في خلافِهِ ، وزعمَ : أنَّ البيانَ الإجماليَّ كافٍ فيه وهوَ أنْ يقولَ عندَ الخطابِ : **اعلموا أنَّ هذَا العمومَ مخصوصٌ وأنَّ هذا الحكمَ سينسخُ بعدَ ذلك** .

وأمَّا البيانُ التفصيليُّ فإنَّهُ يجوزُ تأخيرُهُ .

وأمَّا الَّذي لا يكونُ له ظاهرٌ مثلُ الألفاظِ المتواطئةِ ، والمشتركةِ : فقد جوَّزَ فيهِ تأخيرَ البيانِ إلى وقتِ الحاجةِ .

وهذا التفصيلُ ذكره كثيرٌ من فقهاءِ أصحابِنا : كأبي بكرٍ القفَّالِ ، وأبي إسحاقَ المروزيِّ ، وأبي بكرٍ الدقَّاقِ .

وأعلم : أنَّ الكلامَ في هذه المسألةِ يقعُ في مقامينِ :

أحدهما : أنْ يُسْتَدَلَّ في الجملةِ على جوازِ تأخيرِ البيانِ عن وقتِ الخطابِ .

وثانيهما : أنْ يُسْتَدَلَّ على جوازِ ذلكَ في كلِّ واحدةٍ من الصورِ المذكورةِ .

أمَّا المقامُ الأوَّلُ : فالدليلُ عليهِ قولُهُ تعالَى : ﴿ **إنَّ علَيْنا جمْعَه وقُرْآنَهُ فَإذَا**

قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُـرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَـا بَيَانَـهُ ﴾ [القيامـة : ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩] ، وثم في اللُّغة للتراخي ، وهو المطلوب .

فـإنْ قيـلَ : لا نسلّمُ أنَّ كلمـةَ ثُمَّ للتراخي فقط بـل قـد تجيءُ بمعـنَى الـواو، كقولِهِ تعالى : ﴿ ثُمَ آتَيْنَا مُوْسَى الْكِتَابَ ﴾ [الأنعـام : ١٥٤] ، ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّـذِيْنَ آمَنُوا ﴾ [البلد : ١٧] ، ﴿ ثُمَّ اللهُ شَهِيدٌ ﴾ [يونس : ٤٦] ، سلّمنـا ذلـكَ ، لكنْ لا نسلِّمُ أنَّ المرادَ بـالبيانِ في هـذهِ الآيةِ البيانُ الذي اختلفنـا فيـه وهـو : بيـانُ المجمَـلِ والعمـومِ ؛ فَلِمَ لا يجـوزُ أنْ يكـونَ المـرادَ بـه إظهـارُهُ بالتنزيلِ ؟ غايةُ ما في البابِ أنْ يقالَ : هذا مخالفةُ الظاهرِ لكن نقولُ : يلزمُ من حفظِ هذا الظاهرِ مخالفـةُ ظاهـرٍ آخرَ وهـو : أنَّ الضميرَ الَّـذي في قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَـا بَيَانَهُ﴾: راجعٌ إلى جميـعِ المذكـورِ ، وهو : القـرآنُ . ومعلومٌ أنَّ جميعَهُ لا يحتـاجُ إلى البيـانِ ، فليسَ حفظُ أحـدِ الـظاهـرينِ بـأولَى من الآخـرِ . وعليكم الترجيحُ .

سلَّمنَا : أنَّ المرادَ من البيانِ ذلكَ ؛ لكن : لِمَ لا يجـوزُ أن يكونَ المـرادُ بهِ تأخيرَ البيانِ التفصيليِّ ، وذلكَ عندَ أبي الحسين جائزٌ ؟ .

، سلَّمنَـا : أنَّ المرادَ مطلقُ البيانِ ؛ لكنْ : لِمَ لا يجـوزُ أنْ يكونَ المـرادُ من قولِهِ تعالى : ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وقُرْآنَه ﴾ هو : أن يجمعَهُ في اللَّوحِ المحفوظِ ، ثم إنَّهُ بعدَ ذلكَ ينزِّله على الرسولِ ﷺ ويبيِّنُهُ له وذلكَ متراخٍ عن الجمعِ .

سلمنا : أنَّ البيانَ ما ذكرتموه ؛ لكنَّ الآيةَ تدلُّ على وجوبِ تأخيرِ البيانِ ، وذلك ما لم يقلْ بهِ أحدٌ ، فما دلَّتْ عليهِ الآيةُ لا تقولونَ بهِ ، وما تقولونَ بـه وهو الجوازُ لم تدلَّ الآيةُ عليهِ : فبطلَ الاستدلالُ .

والجـوابُ : أمَّا أنّ كلمـةَ ثمَّ للتراخي فـذلكَ متـواترٌ عنـدَ أهلِ اللُّغـةِ .

والآياتُ التي تلوتُموها المرادُ هناك التأخيرُ في الحكمِ .

قوله : **لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ المرادَ من البيانِ إظهارُهُ بالتنزيل .**

قلنا : لأنَّ قولَهُ : ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ [القيامة : ١٨] ، أمرٌ للنبيِّ ﷺ باتِّباعِ قرآنِهِ ، وإنَّما يكونُ مأموراً بذلكَ بعدَ نزولِهِ عليه ، فإنَّهُ قبلَ ذلكَ لا يكونُ عالماً بِهِ فكيفَ يمكنُهُ اتِّباعُ قرآنِهِ ؟ .

فثبتَ أنَّ المرادَ من قولِهِ : ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ ﴾ [القيامة : ١٧] هوَ : الإنزالُ ، ثم إنَّه تعالى حكَم بتأخيرِ البيانِ عن ذلك ، وذلكَ يقتضِي تأخيرَ البيانِ عن وقتِ الإنزالِ . وإذا كانَ كذلكَ : وجبَ أنْ لا يكونَ المرادُ من البيانِ هو : الإنزالُ ، لاستحالةِ كونِ الشيءِ سابقاً على نفسِهِ .

سلَّمنا : أنَّه يمكنُ ما ذكروهُ ، ولكنَّهُ خلافُ الظاهرِ . قوله : **يلزمُ من مخالفةِ المحافظة على هذَا الظاهرِ ، احتياجُ القرآنِ جميعِهِ إلى البيانِ .**

قلنا لا نسلِّمُ ؛ فإنَّ لفظَ القرآنِ يتناولُ كلَّه وبعضَهُ ؛ بدليلِ أنَّه لو حلفَ أن لا يقرأ القرآنَ ، ولا يمسَّهُ ، فقرأ آيةً ، أو لمسَ آيةً فإنَّهُ يحنَثُ في يمينِهِ .

سلَّمنا : أنَّ لفظَ القرآنِ ليسَ حقيقةً في البعضِ ؛ لكنَّ إطلاقَ اسمِ الكلِّ على البعضِ ، أسهلُ من إطلاقِ لفظِ البيانِ على التنزيلِ ؛ لأنَّ الكلَّ مستلزمٌ للجزءِ ، والبيانُ غيرُ مستلزمٍ للتنزيلِ .

قوله : **نحملُهُ على البيانِ التفصيليِّ .**

قلنا : اللَّفظُ مطلَقٌ فتقييدُهُ خلافُ الظاهرِ .

قوله : **لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ المرادُ من الجمعِ ، جمعُهُ في اللَّوحِ المحفوظِ ؟ .**

قلنا : لِمَا بيَّنَّا : أنَّه تعالى أخَّرَ البيانَ عن القراءةِ التي يجبُ على النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ متابعَتُها ، وذلكَ يستدعِي تأخيرَ البيانِ عن وقتِ الإنزالِ .

قوله : هذَا يقتضِي وجوبَ تأخيرِ البيانِ .

قلنا : ونحنُ نقولُ بهِ .

فإنْ قلتَ : الضميرُ عائدٌ إلى كلِّ القرآنِ فيجبُ تأخيرُ بيانِ الكلِّ وذلكَ لم يقلْ بهِ أحدٌ .

قلتُ : قد تقدَّمَ بيانُ أنَّ الضميرَ غيرُ عائدٍ إلى الكلِّ . واللهُ أعلمُ .

أمَّا الَّذي يدلُّ على كلِّ واحدة من الصورِ الَّتي ذكرناها فنقولُ : الدليلُ على أنَّه يجوزُ تأخيرُ البيانِ في النكرةِ : أنَّ الله تعالى أمرَ بني إسرائيلَ بذبحِ بقرةٍ موصوفةٍ غيرِ منكَّرةٍ ، ثُمَّ إنَّه لم يُبيِّنْها لهم ، حتى سألوا سؤالاً بعدَ سؤالٍ .

إنَّما قلنا : إنَّه لم يُرِدْ بقرةً مُنكَّرةً لوجهين :

الأولُ : أنَّ قولَهُ تعالَى : ﴿ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ ﴾ [البقرة : ٦٨] ﴿ وَمَا لَوْنُهَا ﴾ وقول الله تعالى : ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ ، وَلَا بِكْرٌ ﴾ [البقرة : ٦٩] ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ ﴾ ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ ﴾ [البقرة : ٧١] ينصرفُ إلَى ما أمِرُوا بذبحِهِ من قبلُ ، وهذه الكناياتُ تدلُّ على أنَّ المأمورَ به ما كانَ ذبحَ بقرةٍ مُنكَّرةٍ ، بل ذبحَ بقرةٍ معيَّنَةٍ .

الثاني : أنَّ الصفاتِ المذكورةَ في الجوابِ عن السؤالِ الثاني ، إمَّا أنْ يقالَ : إنَّها صفاتُ البقرةِ الَّتي أمروا بذبحِهَا أولاً ، أو صفاتُ بقرةٍ وجبَتْ عليهم عندَ ذلكَ السؤالِ ، وانتسخَ ما كانَ واجباً عليهم قبلَ ذلكَ .

والأولُ : هو المطلوبُ ، والثاني : يقتضِي أنْ يقعَ الاكتفاءُ بالصفاتِ المذكورةِ آخراً ، وأنْ لا يجبَ حصولُ الصفاتِ المذكورةِ قبلَ ذلكَ ، ولَمَّا أجمعَ

المسلمونَ على أنَّ تلكَ الصفاتِ بأسرِها كانت معتبرةً : علمنا فسادَ هذا القسمِ .

فإنْ قيلَ : لا يجوزُ التمسُّكُ بهذهِ الآيةِ ؛ لأنَّ الوقتَ الَّذِي أمُرِوُا فيه بذبحِ البقرةِ كانوا محتاجينَ إلى ذبحِهَا ، فلو أخَّر الله البيانَ : لكانَ ذلكَ تأخيراً للبيَانِ عن وقتِ الحاجةِ ، وأنَّه لا يجوزُ . فإذن : ما تقتضِيهِ الآيةُ لا تقولونَ بهِ ، وما تقولونَ بهِ لا تقتضيهِ الآيةُ .

نزلنَا عن هذا المقام ، لكن: لا نسلِّمُ أنَّ المأمورَ بهِ كانَ ذبحَ بقرةٍ موصوفةٍ بل ذبحُ بقرةٍ كيفَ كانتْ فَلَمَّا سألوا : تغيَّرت المصلحةُ ووجبتْ عليهم بقرةٌ أخرَى .

وأمَّا الكناياتُ فلا نسلِّمُ عودَهَا إلى البقرةِ ، ولِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : إنَّها كناياتٌ عن القصَّةِ ، والشأنِ ؟ وهذه طريقةٌ مشهورةٌ عند العربِ .

سلَّمنا أنَّ هذه الكنايات تقتضِي كونَ البقرةِ المأمورِ بهَا ، موصوفةً ، لكنْ ها هنا ما يدلُّ على كونِهَا مُنَكَّرةً ؛ وهو من ثلاثةِ أوجهٍ :

الأولُ : قولُهُ تعالَى : ﴿ **إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً** ﴾ [البقرة : ٦٧] أمرٌ بذبحِ بقرةٍ مطلقةٍ ؛ وذلكَ يقتضِي سقوطَ التكليفِ بذبحِ بقرةٍ أيِّ بقرةٍ كانتْ ، وذلكَ يقتضِي أنْ يكونَ اعتبارُ الصِّفةِ بعد ذلك تكليفاً جديداً .

الثاني : لو كانَ المرادُ ذبحَ بقرةٍ معيَّنةٍ لما استحقُّوا التعنيفَ على طلبِ البيان ، بل كانوا يستحقُّونَ المدحَ عليه . فلما عنَّفهَم اللهُ تعالى في قوله : ﴿ **فَذَبَحُوْهَا وَما كَادُوا يَفْعَلُوْنَ** ﴾ [البقرة : ٧١] : علمنا تقصيرَهم في الإتيان بما أمروا بهِ أولاً ، وذلكَ إنَّما يكونُ : لو كانَ المأمورُ به أولاً ذبحَ بقرةٍ منكَّرةٍ .

الثالث : ما روي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّه قالَ : « لو ذبحُوا

أيَّـة بقَـرةٍ أرادُوا : لأجـزَأتْ عنهم ، لكنَّهم شـدَّدُوا عـلى أنفسِهم : فشـدَّدَ اللهُ عليهم » .

سلَّمنا : أنَّ المأمورَ به ذبُـح بقرةٍ معيَّنَـةٍ موصـوفةٍ ، لكنْ : لِمَ لا يجـوزُ أنْ يقـالَ : البيانُ التـامُّ قد تقـدَّم ، لكنَّهم لم يتبيَّنوا لبـلادَتِهم ، فـاستكشَفُـوا طلبـاً للزيادة . فحكَى اللهُ تعالى ذلكَ ؟ .

سلَّمنا : أنَّ البيانَ التامَّ لم يتقدَّم ، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : إنَ مـوسى عليه السلام كانَ قـد أعلمهَم بأنَّ البقـرةَ ليستْ مطلَقَـةً ، بل معيَّنَـةً ، فطَلبُـوا البيانَ التفصيليَّ ؟ .

فـالحاصـلُ : أنَّ البيـانَ الإجمـاليَّ كـانَ مقـارنـاً ، والبيـانَ التفصيـليَّ كـانَ متأخِّراً ؛ وهو جائزٌ عندَ أبي الحسينِ رحمه اللهُ .

والجوابُ : قولهُ : **الآيةُ تقتضِي تأخيرَ البيانِ عن وقت الحاجةِ** .

قلنا : لا نسلِّمُ ؛ لأنَّ ذلكَ إنَّما يلزمُ لو كـانَ الأمرُ مقتضيـاً للفورِ لكنّـا لا نقولُ بهِ .

قولُه : **الكناياتُ عائدةٌ إلى القصةِ والشأنِ** . قلنا : هذا باطلٌ ؛ لوجوهٍ :

أحدُها : أنَّ هـذهِ الكنايـاتِ لو كـانتْ عائـدةً إلى القصَّةِ ، والشـأنِ لكانَ الَّـذي يبقَى بعدَ ذلـكَ غيرَ مقيَّـدٍ ؛ لأنَّه لا فـائدةَ في قـولِهِ : ﴿ بَقَـرَةٌ صَفْرَاءُ ﴾ [البقرة : ٦٩] ، بل لا بدَّ منِ إضمار شيءٍ آخرَ . وذلكَ خلافُ الأصلِ . أمَّا إذَا جعَلْنا الكناياتِ عائدةً إلى المأمورِ بهِ أولاً : لم يلزمْ هذا المحذورُ .

وثانيها : أنَّ الحكمَ برجوعِ الكناياتِ إلى القصَّةِ والشأنِ خلافُ الأصل ؛ لأنَّ الكنايةَ يجبُ عودُها إلى شيءٍ جرَى ذكرُهُ ، والقصّةُ والشأنُ لم يجـرِ ذكرُهُمـا :

فـلا يجوزُ عـودُ الكنايـةِ إليهما ؛ لكِنّـا خالفنـا هـذَا الـدليـلَ للضـرورةِ في بعض المواضعِ : فيبقَى فيما عداهُ على الأصلِ .

وثالثـها : أنَّ الضمـيرَ في قولـه تعالَى : ﴿ **مَـا لَوْنُهَا** ﴾ [البقـرة : ٦٩] ، و ﴿ **مَا هِيَ** ﴾ [البقرة : ٧٠] لا شكَّ أنَّه عائدٌ إلى البقرةِ المأمـور بها : فـوجبَ أنْ يكونَ الضميرُ في قولِه : ﴿ **إنَّها بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ** ﴾ [البقـرة : ٦٩] ، عائـداً إلى تلكَ البقرة ، وإلاَّ لم يكنْ الجوابُ مطابقاً للسؤالِ .

قوله : إن قوله تعـالَى : ﴿ **إنَّ الله يَأْمُـرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُـواْ بَقَرَةً** ﴾ [البقـرة : ٦٧] أمرٌ بذبحِ بقرةٍ مطلَقَةٍ .

قلنا : هب أنَّ ظاهرَهُ يُفيدُ الإطـلاقَ ونحن نسلِّمُهُ ، لكنَّـا نقولُ : **المـرادُ كان غيرَ الظاهرِ مع أنَّه تعالَى ما بيَّنه ، فما قلتمُوه لا يضرُّنَا** .

قوله : **لَو كانَ ذلكَ لِطلبِ البيانِ لما استحقُّوا التعنيفَ** بقولِه : ﴿ **وَمَا كَادُوْا يَفْعَلُوْنَ** ﴾ [البقرة : ٧١] .

قلنا : إنَّ قولَـهُ تعالَى : ﴿ **وَمَـا كَادُوْا يَفْعَلُوْنَ** ﴾ [البقـرة : ٧١] ، ليسَ فيهِ دلالةٌ على أنَّهم فرَّطُوا في أول القصَّةِ ، أو أنَّهم كادُوا يُفرِّطُونَ بعدَ استكمـالِ البيـانِ ، بل اللفظُ محتمـلٌ لكلٍّ واحـدٍ منهما فنحملُهُ عـلى الأخيرِ وهـو : أنَّهم لمَّا وقفوا على تمامِ البيانِ توقَّفوا عند ذلكَ وما كادُوا يفعلونَ .

قوله : **نُقِلَ عن ابنِ عبَّاسٍ أنَّه قالَ** : « **شـدَّدُوا على أنفسِهم ، فشـدَّدَ الله عليهم** » . قلنا : هذا من أخبار الآحاد ومع تقديرِ الصحَّة فـلا يصلحُ معارِضـاً لنصِّ الكتابِ .

قـوله : **لِمَ لا يجـوزُ أنْ يقالَ : كـان البيانُ حـاصـلاً ، لكنَّهم لم يتبيَّنـوا** .

قلنا : لوجهين :

الأول : أنَّهم كـانُوا يلتمِسُـون البيـانَ ، ولـو كـانَ البيـانُ حـاصـلاً : لما التمسُوهُ ، بل كانوا يطلبونَ التفهيمَ .

الثاني : أنَّ فقدَ التبيينِ عندَ حضورِ هذا البيانِ متعذِّرٌ هـا هنا ؛ لأنَّ ذلـكَ البيـانَ ليسَ إلاَّ وصفَ تلكَ البقرةِ ، والعـاقـلُ العـارفُ بـاللُّغـةِ إذا سمـعَ تلكَ الأوصافَ : استحالَ أنْ لا يعرفهَا .

قولُه : **كانُوا يطلبونَ البيانَ التفصيليَّ** . قلنا : لو كـانَ كذلـكَ لذكـرَهُ الله تعالى : إزالةً للتهمةِ .

أمَّا الدليلُ على جوازِ تأخيرِ بيانِ **المخصِّصِ** : فالنقلُ .

أمَّـا النقلُ فهـوَ : أنَّ الله تعالى لمَّـا أنزَل قـولَهُ : ﴿ **إِنَّكُمْ وَمَـا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُونِ الله حَصَبُ جَهَنَّمَ** ﴾ [الأنبيـاء : ٩٨] قـال ابن الـزِّبَعْـرَى : قــد عُبِـدَتْ **الملائكةُ وعبدَ المسيحُ** ، **فهؤلاء حصبُ جهنَّمَ** . فتأخَّر بيانُ ذلكَ ؛ حتَّى أنزلَ الله تعالى قولَهُ : ﴿ **إِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسنَى** ﴾ [الأنبياء : ١٠١] .

فـإنْ قيـلَ : لا نسلِّمُ أنَّ قـولَـهُ تعـالَى : ﴿ **وَمَـا تَعْبُــدُوْنِ مِنْ دُوْنِ الله** ﴾ [الأنبياء : ٩٨] يندرج فيهِ الملائكةُ ، والمسيحُ . **وبيانه من وجهين** :

الأول : أنَّ كلمةَ مَا لِمَا لا يعقِلُ ، فلا يدخلُها المسيحُ ، والملائكة .

الثاني : أنَّ قولَهُ تعالَى : ﴿ **إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ** ﴾ [الأنبياء : ٩٨] خطابٌ مـع العربِ ، وهم مـا كانُـوا يعبدونَ المسيـحَ والمـلائكـةَ ، بـل كـانـوا يعبـدونَ الأوثانَ . سلَّمنا ذلكَ ، لكنَّ تخصيصَ العامِّ بـدليلِ العقـلِ جائـزٌ وها هنـا دلَّ العقلُ على خروجِ الملائكةِ والمسيحِ ، فإنَّه لا يجوزُ تعذيبُ المسيـح بجرمِ الغـيرِ وهذا الدليلُ كانَ حاضراً في عقولِهم .

ثم نقولُ : المسألةُ علميَّةٌ ، وهذا خبرُ واحدٍ : فلا يجوزُ إثْباتُها بهِ . سلَّمنا

صحَّةَ الروايةِ ، لكنَّ الرسولَ عليه السلامُ إنَّما سكتَ : انتـظاراً لنزولِ الـوحي عليهِ في تأكيدِ البيانِ العقليِّ ، واللَّفظيِّ .

والجـوابُ : لا نسلِّمُ أنَّ صيغَة مَـا مختصَّةٌ بغـير العقلاءِ ، والـدليلُ عليـهِ وجوهٌ :

أحـدُها : قـوله تعـالى : ﴿ **وَمَـا خَلَقَ الـذَكَـرَ وَالأُنْثَى** ﴾ [الليـل : ٣] ﴿ **وَالسَّـمَاءِ وَمَـا بنَـاهَـا** ﴾ [الشمس : ٥] ﴿ **وَلاَ أَنتُمْ عَـابِـدُوْنَ مَـا أَعْبُـدُ** ﴾ [الكافرون : ٣] .

وثـانيها : اتِّفـاقُ أهلِ اللُّغـةِ على ورودِ مَـا بمعنَى **الَّـذِي** ، وكلمـة **الَّـذي** متناولةٌ للعقلاءِ فكلمةُ : ما أيضاً كذلكَ .

وثالثُها : أنَّ ابنَ الزِّبَعْرَى كـانَ من الفصحاءِ ، فلولا أنَّ كلمـةَ مَا تتنـاولُ المسيحَ والملائكةَ ، وإلاَّ : لما أوردَهُ نقضاً على الآيةِ .

ورابعُها : أنَّ الرسولَ ﷺ لم يردَّ عليهِ ذلكَ ، بل سكتَ وتوقَّفَ إلى نزولِ الوحيِ ، ولو كانَ ذلكَ خطأً في اللُّغةِ لما سكتَ الرسولُ ﷺ عن تخطئتِهِ .

وخامسُها : أنَّه يقالُ : **ما في ملكي فهو صدقةٌ ، وما في بطنِ جاريتِي فهو حرٌّ** ، وهو يتناولُ الإنسانَ .

وسادسُها : أنَّها لو كانتْ مختصَّةً بغيرِ من يعلمُ لَمَا كانَ لقوله تعالى : ﴿ **مِن دُوْنِ الله** ﴾ [الأنبياء : ٩٨] فائدةٌ ؛ لأنَّه إنَّما يحتاجُ إلى الاحتـرازِ : حيثُ يصلحُ الاندراجُ .

قولُه : الخطابُ كانَ مع العربِ وهم ما كانوا يعبدونَ الملائكةَ والمسيحَ .

قلنا : الروايةُ المشهورةُ أنَّهُ قد كانَ من العربِ من يعبـدُ الملائكـةَ والمسيحَ

وقد ذكرَ الواحديُّ وغيرُهُ ذلكَ في سببِ نزولِ هذِهِ الآية .

ولأنَّ هذه الآيةَ لو كانتْ خطاباً مع عبدةِ الأوثانِ فقط لما جازَ توقُّفُ النبيِّ ﷺ عن تخطئةِ السائلِ .

قوله : كلُ أحدٍ يعلمُ أنَّ تعذيبَ الرجلِ بجُرْمِ الغيرِ لا يجوزُ .

قلتُ : نعم ، لكنْ ألا يصحُّ دخولُ الشبهةِ في أنَّ أولئكَ المعبودينَ كانوا راضينَ بذلكَ أم لا ؟ وعند ذلكَ يصحُّ السؤالُ .

قولُهُ : هذه الروايةُ من بابِ الآحاد . قلنا : لا نسلِّمُ ؛ فإنَّ المفسِّرينَ اتفقُوا على ذكرِهَا في سببِ نزولِ هذِهِ الآيةِ ؛ وذلكَ يدلُّ على الإجماعِ .

سلمنا : أنَّه من الآحاد ؛ لكنَّا بيَّنَّا : أنَّ التمسُّكَ بالأدلَّةِ اللفظيَّةِ أينَما كانَ : لا يفيدُ إلَّا الظنَّ ، وروايةُ الآحادِ صالحةٌ لذلكَ . والله أعلمُ .

وأمَّا المعقولُ فمن وجهين :

أحدهُما : وهو أن نقولَ لأبي عليٍّ ، وأبي هاشمٍ : لو لم يجزْ تأخيرُ بيانِ التخصيصِ في الأعيانِ لما جازَ تأخيرُ بيانِ التخصيصِ في الأزمانِ لكن جازَ هذا : فجازَ ذلكَ .

بيانُ الملازمةِ : أنَّه لو لم يجزْ تأخيرُ بيانِ المخصِّصِ في الأعيانِ لكانَ ذلكَ ؛ لأنَّ تأخيرَهُ يُوهِمُ العمومَ وهو جهلٌ . وهذا المعنى قائمٌ في تأخيرِ المخصِّص في الأزمانِ : فعدمُ الجوازِ هناك يقتضِي عدمَ الجوازِ ها هنا .

فإنْ قيلَ : الفرقُ من وجهينِ :

الأولُ : أنَّ الخطابَ المطلَقَ معلومٌ أنَّ حكمَهُ مرتفعٌ : لعلمِنَا بانقطاعِ سببِ التكليفِ ، وليسَ كذلكَ المخصوصُ .

وثانيهما : أنَّ احتمالَ النسخِ في المستقبل لا يمنعُ المكلَّفَ في الحالِ من العملِ ؛ أمَّا أن احتمالَ التخصيصِ في الحال يمنعُهُ من العملِ لأنَّه لا يدري أنَّه هل هو مندرجٌ تحتَ الخطابِ ، أم لا ؟ .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ الله تعالى لو قالَ لنا : **صلُّوا كلَّ يومِ جمعةٍ** لاقتضى ظاهرهُ الدوامَ ، فإذا خرجَ منه ما بعدَ الموتِ للدلالةِ : بقَى الباقي على ظاهرِهِ ؛ فإنْ جازَ أنْ يكونَ حكمُ الخطابِ مرتفعاً مع الحياةِ والتمكُّنِ ، ولا يدل البتَّةَ على ذلكَ ، وإنْ كانَ ظاهرُ الخطابِ يتناولُهُ : جازَ مثلُه في العمومِ .

وعن الثاني : أنَّ الفرقَ الَّذي ذكرتُموه إنَّما يظهرُ لو أخَّر اللهُ تعالى البيانَ عن وقتِ الحاجةِ ؛ أمَّا إذَا أخَّره عن وقتِ الخطابِ ، لا عن وقتِ الحاجةِ : لم يجبْ على المكلَّفِ الاشتغالُ بالفعلِ : فلا حاجةَ في ذلكَ الوقتِ إلى تمييزِ المكلَّفِ به عن غيرِهِ ، كما لا حاجةَ هناك إلى تمييزِ وقتِ التكليفِ عن غيره .

الدليلُ الثاني : أجمعْنَا على أنَّهُ يجوزُ أنْ يأمرَ اللهُ تعالى المكلَّفين بالأفعالِ مع أنَّ كلَّ واحدٍ منهم يجوزُ أنْ يموتَ قبل وقت الفعلِ : فلا يكونُ مراداً بالخطابِ ، وفي ذلكَ تشكيكٌ فيمنْ أريدَ بالخطاب ، وهذا هو تخصيصٌ ، ولم يتقدَّم بيانُهُ .

واحتجَّ أبو الحسينِ : رحمه اللهُ على المنعِ من تأخيرِ بيانِ ما لَه ظاهرٌ إذا استعملَ في غيرِهِ بوجهين :

الأول : أنَّ العمومَ خطابٌ لنا في الحال بالإجماعِ ، والمخاطِبُ إمَّا أنْ لا يقصدَ إفهامَنا في الحال أو يقصدَ ذلك

والأولُ ، باطلٌ لوجوه .

أحدُها : أنَّهُ إنْ لم يقصدْ إفهامَنَا : انتقض كونُهُ مخاطِباً لنا ؛ لأنَّ المعقولَ

من قولنا : إنَّه مخاطِبٌ لَنَا : أنَّه قد وجَّهَ الخطابَ نحونَا ، ولا معنًى لذلكَ إلاَّ أنَّه قصدَ إفهامَنَا .

وثانيها : أنَّـه لو لم يقصـدْ إفهامَنـا في الحال مـع أنَّ ظاهـرَهُ يقتضِي كونَـهُ خطاباً لنا في الحالِ : لكانَ قد أغرانا بأنْ نعتقدَ أنَّه قد قصدَ إفهامَنَـا في الحال : فيكـونُ قد قصـدَ أنْ نجهلَ ؛ لأنَّ من خـاطبَ قومـاً بلغتهِمْ : فقد أغـراهم بأن يعتقدوا فيهِ أنَّه قد عنَى ما عنوه .

وثالثُها : أنَّه لو لم يقصـدْ إفْهامَنَـا لكانَ عبثـاً ؛ لأنَّ الفائـدةَ في الخطابِ ، إفهامُ المخاطَبِ .

ورابعُهـا : أنَّه لـو جازَ أنْ لا يقصـدَ إفهامَنـا بالخـطابِ : جازتْ مخـاطبةُ العربيِّ بالزنجيَّةِ وهو لا يُحسنُها إذا كـانَ غيرَ واجبِ إفهـامُ المخاطبَـيْنَ بل ، ذلـكَ أولى بالجوازِ ؛ لأنَّ الزنجيَّةَ ليسَ لها ظاهرٌ عندَ العربيِّ يدعـوهُ إلى اعتقادِ معنـاهُ ، ولو جازتْ مخاطبةُ العربيِّ بالزنجيَّةِ ، وبـينَّ له بعـد مدَّةٍ جـازتْ مخاطبـةُ النائمِ ، وبـيَّنَ له بعـدَ مدَّةٍ ، وأنْ يقصـدَ الإنسانُ بـالتصويتِ والتصفيقِ شيئـاً يبيِّنهُ بعـدَ مدَّةٍ .

فإنْ قلتَ : خطابُ الزنجِ لا يَفهمُ منه العربيُّ شيئاً : فلم يجزْ أنْ يخـاطَبوا بهِ ، وليسَ كذلكَ خطابُ العربيِّ بالمجمَلِ ؛ لأنَّ العربيَّ يفهمُ منه شيئاً مَّا ؛ لأنَّ قـولَ الله تعـالَى : ﴿ وَأَقِيْمُـواْ الصَّـلاَةَ ﴾ [البقـرة : ٤٣] قـد فُهِمَ منـهُ الأمـرُ بشيءٍ ، وإنْ لم يُعرَفْ ما هو .

قلتُ : فإنْ جازَ أن يكونَ اسمُ الصلاةِ واقعاً على الدعاءِ ، ويـريدُ الله بـه غيرَهُ ، ولا يبيِّنُ لنـا جازَ أنْ يكـونَ ظاهـرُ قولـه تعالى : ﴿ أَقِيْمُـواْ ﴾ [البقرة :

٤٣] لـلأمرِ ، ولا يستعملُهُ في الأمـرِ ولا يبينُّ لنـا ذلـكَ ، وفي ذلـك مسـاواتُـهُ لخطابِ الزنجِ ؛ لأنّا لا نفهمُ منهُ شيئاً أصلاً .

وأمّا القِسمُ الثاني : وهوَ : أنّه أرادَ إفهامنا في الحال فلا يخلو إمّـا أن يريـدَ أنْ يُفْهِمَ أنَّ مرادَهُ ظاهرُهُ ، أو غيرُ ظاهرِهِ .

فإنْ أرادَ الأولَ : فقد أرادَ منّا الجهلَ .

وإنْ أرادَ الثاني : فقد أرادَ منّا ما لا سبيلَ إليهِ .

ثمَّ قـالَ أبـو الحسـين : وهـذه الـدلالـةُ تتنـاولُ العـامَّ المستعمـلَ في الخصـوصِ ، والمطلقَ المفيـدَ للتكرارِ المنسـوخِ ، والأسماءَ المنقـولةَ إلى الشـريعةِ والنكرةَ إذا أريد بها شيء معينٌ ؛ لأنَّ الكلَّ مستعملٌ في خلافِ ظاهرِهِ .

الثاني : لو جازَ أنْ يريدَ بالعمومِ الخصوصَ ، ولا يبينُّ لنا ذلـكَ في الحال ولا يشعرُنا بأنَّهُ بخلافِهِ: لم يكنْ لنا طـريقٌ إلى معرفـةِ وقتِ الفعلِ الَّـذي يقفُ وجوبُ البيانِ عليهِ ؛ لأنّه لو قيلَ لنا : صلُّوا غداً جوَّزْنَا أنْ يكونَ المرادُ بقـولِهِ : غداً ، بعد غدٍ ، وما بعدَه أبداً لأنَّ كلَّ ذلكَ يُسمَّى غداً مجازاً ولا يبيِّنهُ لنا . فلا يقفُ وجوبُ البيانِ على غايةٍ . وفيهِ تعذُّرُ علِمنَا بالمرادِ بالخطابِ .

فإن قلتَ : إذا بيَّنَ في غدٍ صفةَ العبادةِ ، ثم قالَ : افعلوها الآنَ : علمنا أنّه يجبُ فعلُها في ذلكَ الوقتِ .

قلتُ : لا يصحُّ لكم ذلكَ ؛ لأنَّـه يجوزُ أنْ يكـونَ عَنى بقولـهِ : الآنَ وقتاً متـراخياً عـلى طريقِ المجـازِ ، ولا يبيِّنهُ لنـا في الحالِ : كـما جـازَ مثلهُ في سـائـرِ الألفاظِ .

والجـوابُ عن الأوَّلِ : من حيثُ المعارضـةُ ، ومن حيثُ الجـوابُ . أمّـا المعارضةُ فمن أربعة أوجهٍ :

أحدُها : أنَّ العمومَ خطابٌ لنا في الحال مع أنَّه لا يجوزُ اعتقادُ استغراقِهِ عندَ سماعِهِ ، بلْ لا بدَّ من أنْ نُفتّشَ الأدلَّةَ السمعيَّة والعقليَّة فننظر: هل فيها ما يخصُّه ، أم لا ؟ فإنْ لم يُوجدْ فيها ما يخصُّه : قضَى بعمومِهِ ، وفي زمانِ التوقُّفِ ، الخطابُ بالعموم قائمٌ مقامَه معَ أنَّه لا يجوزُ اعتقادُ ظاهرِهِ : فانتقضَ قولُكمْ .

أجابَ أبو الحسين رحمه الله عنه : بأنَّ من لم يُجوِّزْ أنْ يسمع المكلَّفُ العامَّ دون الخاصِّ ، لا يلزمُهُ هذا السؤالُ ، ومن جَوَّز ذلكَ فله أنْ يُجيبَ عن السؤالِ : بأنَّ ما يعلمُهُ المكلَّفُ من كثرةِ الأدلَّةِ والسننِ يجوزُ معه أنْ يكونَ فيها ما يدلُّ على أنَّ المرادَ بالخطابِ غيرُ ظاهرِهِ فيصيرُ ذلكَ كالإشعارِ بالتخصيص .

والجوابُ : أمَّا أنَّه لا يجوزُ أنْ يسمعَ المكلّفُ العامَّ دونَ الخاصِّ فهذا المذهبُ باطلٌ عندَك وتخريجُ النقضِ بالمذهبِ الباطلِ باطلٌ .

وأمَّا قولُه : علمُهُ بكثرةِ السننِ ، كالإشعارِ بالتخصيصِ . قلنا : فإذَا جوَّزْتَ أنْ يكونَ تجويزُهُ لقيامِ المخصِّص في الحالِ ، مانعاً له من اعتقادِ الاستغراقِ في الحالِ فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ تجويزُهُ لحدوثِ المخصِّصِ في ثاني الحال ، مانعاً له من اعتقادِ الاستغراقِ في الحالِ ؟ فهٰذا أول المسألة .

وثانيها : أجْمَعْنَا : على أنَّهُ يجوزُ تأخيرُ بيانِ المخصِّصِ بزمانٍ قصيرٍ ، وأنْ تُعطَفَ جملةٌ من الكلامِ على جملةٍ أخرَى ، ثم تبيَّنُ الجملةُ الأولَى عقيبَ الثانيةِ ، وأنْ يُبيِّنَ المخصِّصُ بالكلامِ الطويل . وهذه الصورُ الثلاثةُ نقضٌ على ما ذكره .

فإنْ قلتَ : إنَّا لا نجوِّزُ تأخيرَ البيانِ إلَّا مقدارَ ما لا ينقطعُ عن السامعِ توقُّعُ شرطٍ يردُ على الكلامِ ، وإنَّما نجوِّزُ البيانَ بالطويلِ من القولِ أو

الفعلِ : إذا لم يتمُّ البيانُ إلاَّ بهما ، وإذَا لم يتمَّ إلاَّ كذلكَ : لم يكنْ فيهِ تأخيرُ البيانِ .

قلتُ : إنَّ ظاهرَ لفظِ العموم يفيدُ الاستغراقَ فحالَ ما سمعَ ذلكَ اللَّفظَ يتوجَّهُ عليه التقسيمُ الَّذي ذكرهُ أبو الحسينِ : من أنَّه إمَّا أنْ يكونَ غرضُ المخاطَبِ بهِ الإفهامَ ، أو لا يكونَ غرضُه الإفهامَ ؛ والثاني باطلٌ : فتعيَّنَ الأولُ .

فإمَّا أنْ يكونَ غرضُهُ إفهامَ ما أشعرَ بهِ الظاهرُ : فيكونُ مريداً للجهلِ ؛ أو غيرَه : فيكون طالباً ما لا سبيلَ إليهِ .

فإنْ قلتَ : تجويزُ السامعِ أنْ يأتيَ المتكلِّمُ بعدَ ذلكَ الكلامِ بشرطٍ ، أو استثناءٍ يمنعُهُ من حملِ هذا اللَّفظِ على ظاهرِهِ .

قلتُ : فَلِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ في مسألتنا : تجويزُ السامعِ أنْ يأتيَ المتكلِّمُ حالَ إلزامِ التكليفِ بدليلٍ مخصِّصٍ : يمنعه من حمل اللّفظ على ظاهره ؟ وهذا أولُ المسألَةِ .

وثالثُها : أنّا نجوِّزُ أنْ يأمرَ الله تعالى المكلَّفين بالأفعالِ ، مع أنَّ كلَّ واحدٍ منهم يجوزُ أن يموتَ قبلَ وقتِ الفعلِ ، فلا يكونُ مراداً بالخطابِ وفي ذلك شككنا فيمن أريدَ بالخطابِ وهذا تخصيصٌ لم يتقدَّم بيانُهُ الْبَتَّةَ .

ورابعُها : أنَّ غيرَ أبي الحسينِ من المعتزلةِ اتفقوا على جوازِ تأخير بيان النسخِ إجمالاً ، وتفصيلاً ، وحينئذٍ : ينتقضُ دليلُهم به ؛ لأنَّ اللَّفظَ إذا أفادَ الدوامَ معَ أنَّ الدوامَ غيرُ مرادٍ فإنْ أرادَ ظاهرَهُ : فقد أرادَ الجهلَ ، وإن أرادَ غيرَ ظاهرِهِ : فقد أرادَ ما لا سبيلَ إليهِ .

وما يذكرونَهُ من الفرقِ فقد ذكرناهُ ، وأجبنَا عنه .

وأمَّا من حيثُ الجوابُ فمن وجهين :

الأولُ : أن نقولَ : ما المرادُ من قولِكَ : **المخاطبُ إمَّا أنْ يكونَ غرضُهُ إفهامَنا ، أو لا يكونَ غرضُهُ ذلكَ ؟** .

إن عنيتَ بالإفهامِ إفادةَ القطعِ واليقينِ : فليس غرضُهُ ذلكَ ، بل غرضُهُ منهُ : الإفهامُ بمعنى إفادةِ الاعتقادِ الراجحِ والظنِّ الغالبِ ، معَ تجويزِ نقيضِهِ . فَلِمَ قلتَ : إنَّه على هذا التقديرِ يكونُ عابثاً ، ويكونُ مغرياً بالجهلِ ؟ .

وبهذا الجوابِ : يظهرُ الفرقُ بينَ ما إذَا كانَ الغرضُ ذلكَ ، وبينَ خطابِ العربيِّ بالزنجيَّةِ ؛ لأنَّ هناك لا يمكنُ أن يكونَ الغرضُ إفادَةَ الاعتقادِ الراجحِ ، فإنَّه لا يفهم منه شيئاً .

وإن عنيتَ بهِ : أنَّ غرضَهُ إفادةُ الاعتقادِ الراجحِ كيفَ كانَ أعني القدْرَ المشتركَ بينَ الاعتقادِ الراجحِ المانعِ من النقيضِ ، وبين الاعتقادِ الراجحِ المجوِّزِ للنقيضِ : فهذا مسلَّمٌ ، ولكنَّ هذا القدْرَ لا يمنعُ من ورودِ المخصِّصِ ؛ لأنَّه لو امتنعَ : لكانَ ذلكَ الاعتقادُ مانعاً من النقيضِ مع أنَّا فرضناه غيرَ مانعٍ منه .

ثم الَّذي يدلُّ على أنَّ الغرضَ من الخطابِ إفادةُ أصلِ الاعتقادِ الراجحِ ، لا إفادةُ الاعتقادِ الراجحِ المانعِ من النقيضِ هو : أنَّ دلالةَ الأدلَّةِ اللفظيَّةِ تتوقَّفُ على كونِ النحوِ ، واللغةِ والتصريفِ منقولاً بالتواترِ ، على عدمِ الإشتراكِ ، والمجازِ والتخصيصِ ، والنسخِ ، والإضمارِ ، والنقلِ ، والتقديمِ والتأخيرِ ، وعدمِ المعارضِ العقليِّ والنقليِّ ، وكلُّ هذهِ المقدِّماتِ ظنيٌّ ، وما يتوقَّفُ على الظنيِّ أولى أن يكونَ ظنّياً .

فثبتَ أنَّ الدلائلَ اللفظيَّة لَا تفيدُ إلَّا الاعتقادَ الراجحَ ، وهذا القدْرُ لا ينافيهِ احتمالُ ورودِ المخصِّص بعدَهُ .

ومما يحقِّقُ ذلكَ : أنَّ الغيمَ الرطبَ في الشتاءِ يفيدُ ظنَّ نزولِ المطرِ ، ثم قد لا يوجدُ في بعض الأوقات ، ثم لا يكونُ هذا العدمُ قادحاً في ذلكَ الظنِّ ، وإلا : لتوقَّفَ تحقُّقُ ذلكَ الظنِّ على انتفاءِ هذا العدمِ .

فحينئذٍ يكونُ ذلكَ الظنُّ قطعاً ، لا ظناً ؛ هذا خلف : فكذا ها هنا : اللفظُ العامُّ لا يفيدُ إلَّا ظنَّ الإستغراقِ ، وهذا القدْرُ لا يمنعُ من حدوثِ المخصِّص . واللهُ أعلم .

الوجهُ الثاني : في الجوابُ : أنَّ اللفظَ العامَّ إن وُجِدَ مع المخصِّصِ : دلَّ المجموعُ الحاصلُ منه ، ومن ذلكَ المخصِّصِ على الخاصِّ .

وإنْ وُجِدَ خالياً عن المخصِّص : دلَّ هو مع عدمِ المخصِّصِ على الاستغراقِ . وذلكَ متردِّدٌ بينَ هاتينِ الحالتينِ على السواءِ فهو : بالنسبةِ إلى هاتين الحالتين كاللَّفظِ المشتركِ : بالنسبة إلى مفهوماتِهِ ، والمتواطىءِ بالنسبةِ إلى جزئيَّاتِهِ فكما أنَّه يجوزُ عندَ أبي الحسين ورودُ اللَّفظِ المشتركِ والمتواطىءِ خالياً عن البيانِ ؛ لأنَّه يفيدُ أنَّ المرادَ أحدُ تلكَ المسميَّاتِ فكذا ها هنا : اللَّفظُ العامُّ قبلَ العلمِ بأنَّه وجدَ معه المخصِّصُ ، أو عدِمَ نعلم أنَّ المرادَ : إمَّا العمومُ أو الخصوصُ ، ونعلمُ أنَّ هذا اللَّفظَ إن وجدَ معه المخصِّصُ : أفادَ الخاصَّ ، وإنْ وجِدَ معهَ عدمُ المخصِّصِ : أفادَ العامَّ ؛ فلا فرقَ بينهُ ، وبينَ المشتركِ : فكما جازَ تأخيرُ البيانِ هناكَ جازَ ها هنا .

فإنْ قلتَ : هذَا عودٌ إلى القولِ بأنَّ هذهِ الصيغةَ مشتركةٌ بينَ العمومِ والخصوصِ ، ونحنُ الآنَ في التفريعِ على أنَّها للعمومِ فقط .

قلتُ : لا نسلِّم أنَّ هذا عودٌ إلى القولِ بالاشتراكِ ، وذلكَ : أنَّا نسلم ، أنَّها وحدها موضوعةٌ للاستغراقِ .

وبهذا الكلامِ انفصلنَا عن القائلينَ بالاشتراكِ ، لكنَّا نقولُ : لا نـزاعَ في حسنِ ورودِ المخصِّصِ ، ولا نـزاعَ في أنَّـه عنـدَ ورودِ المخصِّصِ لا يفيـدُ إلا الخاصّ ، فإذا شككنا في وجودِ المخصِّصِ وعدمِه : لـزِمَنَا أن نشـكَّ في أنَّه هـل يفيـدُ الاستغراقَ أم لا ؟ ؛ لأنَّ الشـكَّ في الشرطِ شـكٌّ في المشـروطِ فـأينَ هـذا القولُ من مذهبِ القائلينَ بالاشتراكِ ؟ .

والجوابُ عن الثاني : أنَّ اللفظَ وإنْ كـانَ محتملاً ، إلَّا أنَّـه قد يـوجدُ من القرائنِ ما يفيدُ القطعَ بأنَّ المرادَ من اللَّفظِ ظاهرُهُ . وعـلى هذا التقـديرِ ، يـزولُ السؤالُ .

فـإنْ لم يوجـدْ شيءٌ من هذه القـرائنِ ، وحضرَ الـوقتُ الـذي دلَّ ظـاهـرُ الصيغـةِ على أنَّـه وقتُ العمـلِ : وجبَ عليـهِ العمـلُ ، لأنَّ الـظنَّ قـائمٌ مقـامَ العلمِ : في اقتضـاءِ وجوبِ العمـلِ في الحالِ ، ولكنَّـه لا يقومُ مقـامَـه فيـما لا يتعلَّقُ بهِ العملُ فظنُّ كونِ اللَّفظِ دالًّا على وجوبِ العمـلِ في الحالِ ، يكفي في القـطعِ بوجـوب العمـلِ في الحـالِ ، ولكنَّ ظنَّ عـدمِ المخصِّص لا يكفي في القطعِ بعدمِ المخصِّصِ : فظهرَ الفرقُ ، والله أعلمُ .

المسألةُ الثالثةُ : وأمَّا الخطابُ الَّـذي لا ظاهـرَ له وهـو : الاسمُ المشتركُ : كالقرءِ بينَ الطهرِ والحيضِ فإنَّ له ظاهراً من وجهٍ دونَ وجهٍ .

أمَّا الوجهُ الَّذي يكونُ ظاهراً فيه فهو أنَّهُ : يفيدُ أنَّ المتكلِّمَ لم يُرِدْ شيئاً غيرَ الطهرِ وغيرَ الحيضِ ، وأنَّه أرادَ إمَّا هذا ، وإمَّا هذا فمن هذا الوجهِ لا يحتاجُ إلى بيانٍ .

وأمَّا الوجهُ الذي يكونُ غيرَ ظاهرٍ فهوَ : أنَّه لا يفيدُ أيَّ الأمرينِ أرادَهُ المتكلِّمُ : الطهرَ أو الحيضَ ؟ ولا يجبُ أنْ يقترنَ بهِ بيانٌ في الحالِ .

والدليلُ عليه : أنَّ الاسمَ المشتركَ يُفيدُ أنَّ المرادَ إمَّا هذا ، وإمَّا هذا ، من غيرِ تعيينٍ . وهذا القدْرُ يصلُحُ أنْ يُرادَ تعريفُهُ ؛ لأنَّ الإنسانَ قد يقولُ لغيرِهِ : لي إليكَ حاجةٌ مهمَّةٌ أوصيكَ بهَا ،ولا يكونُ غرضُهُ في الحال إلاَّ الإعلامُ بهذِهِ الجملةِ .

وقد يقولُ : رأيتُ رجلاً في موضعٍ كذا وهو يكرهُ وقوفَ السامعِ على عينِهِ ، أو يكرهُ وقوفَهُ عليهِ من جهَتِهِ . ولهذا وضعَ في اللُّغةِ ألفاظٌ مهمَّةٌ ، كما وضعتْ ألفاظٌ لمعانٍ معيَّنةٍ . قال اللهُ تعالى : ﴿ **وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ** ﴾ [النساء : ١٦٤] ، ﴿ **فَيُضاعِفَهُ لهُ أَضعافاً كثِيْرَةً** ﴾ [البقرة : ٢٤٥] .

وأيضاً : فقد يحسنُ من الملكِ أنْ يدعوَ بعضَ عمَّالِهِ ، فيقولَ لَهُ قد ولَّيتُكَ البلدَ الفلانيَّ ، فاخرجْ إليهِ في غدٍ ، وأنَا أكتبُ إليكَ بتفصيلِ ما تعلمُهُ . ويحسُنُ من أحدِنَا . أن يقولَ لغلامِهِ : أنَا آمرُكَ أن تخرجَ إلى السوقِ يومَ الجمعةِ ، وتبتاعَ ما أبيِّنُهُ لكَ يومَ الجمعةِ ، ويكونُ القصدُ بذلكَ التأهُّبَ لقضاءِ الحاجةِ ، والعزمَ عليها .

وهذا هو نظيرُ ما اخترناهُ من تأخيرِ بيانِ **المجملِ** .

وإذَا كانَ كذلكَ : ثبتَ أنَّهُ يجوزُ إطلاقُ اللَّفظِ المشتركِ ، من غيرِ بيانِ التعيينِ .

فإنْ قلتَ : الغرضُ من التكليفِ هو الفعلُ ، والعلمُ ، والاعتقادُ تابعانِ وهذا الإبهامُ يُخِلُّ بالتمكينِ من الفعلِ .

قلتُ : الغرضُ من التكليفِ قبلَ الوقتِ هو : العلمُ لا الفعلُ ، فأمَّا في

وقتِ الحاجةِ فالغرضُ هو : الفعلُ ، وهناكَ يجبُ البيانُ .

إحتجُّوا : بأنَّه لو حسُنَت المخاطبةُ بالاسمِ المشتركِ ، من غيرِ بيانٍ في الحالِ : لحسنت مخاطبةُ العربيِّ بالزنجيَّةِ ، مع القدرةِ على مخاطبتِهِ بالعربيَّةِ ، ولا يُبَيِّنُ له في الحالِ ، والجامعُ : أنَّ السامعَ لا يعرفُ مرادَ المتكلِّمِ بهما على حقيقتِهِ .

فإنْ قلتَ : الفرقُ أنَّ العربيَّ لا يفهمُ من الزنجيَّةِ شيئاً ، وها هنا يفهمُ أنَّ المرادَ أحدُ معنيي الاسمِ .

قلتُ : إمَّا أنْ تعتبروا في حسنِ الخطابِ حصولَ العلمِ بكمالِ المرادِ ، أو تكتفوا بِمعرفةِ المرادِ من بعضِ الوجوهِ : **والأولُ** : يقتضي امتناعَ تأخيرِ بيانِ المجمَلِ . **والثاني** : يُوجبُ حسنَ مخاطبةِ العربيِّ بالزنجيَّةِ ؛ لأنَّ العربيَّ إذا عرف لغةَ الزنجيِّ المخاطبِ لهُ : عَلِمَ أنَّهُ قد أرادَ بخطابِهِ شيئاً مَّا ، إمَّا الأمرُ ، وإمَّا النهيُ ، وإمَّا غيرُهُما .

والجوابُ : أنَّ المعتبرَ في حسنِ الخطابِ أنْ يتمكَّنَ السامعُ من أنْ يعرفَ به ما أفادَهُ الخطابُ . وهذا التمكُّنُ حاصلٌ في الاسمِ المشتركِ ؛ لأنَّه موضوعٌ لأحدِ هذينِ المعنيَيْنِ ، والسامعُ فَهِمَ ذلكَ منهُ ، بخلافِ العربيِّ : فإنَّه لا يتمكَّنُ من أنْ يعرِفَ ما وضِعَ له خطابُ الزنجِ : فوضحَ الفرقُ . والله أعلم .

المسألةُ الرابعةُ : يجوز أنْ يُؤخِّرَ الرسول عليه السلام تبليغَ ما يُوحَى إليهِ إلى وقتِ الحاجةِ وقالَ قومٌ : يجب تقديمُه عليهِ .

لنا : أنَّ في المشاهدِ قد يكونُ تقديمُ الإعلامِ على حضورِ وقتِ العملِ قبيحاً ، وقد يكونُ تركُ التقديمِ قبيحاً ، وقد يكونُ بحيثُ يجوزُ الأمرانِ . وإذا كانَ كذلكَ : لم يمتنعْ أنْ يعلَمَ الله تعالى اختلافَ مصلحةِ المكلَّفينَ في تقديم

الإعلامِ ، وفي تركِهِ : فيلزمُ أنْ لا يكونَ التقديمُ واجباً على الإطلاقِ .

احتجُّوا : بقوله تعالى : ﴿ **يا أَيُّها الرَّسُوْلُ بلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنَ ربِّكَ** ﴾ [المائدة : ٦٧] والأمرُ للفورِ .

والجوابُ : لا نسلِّمُ أنَّه للفورِ ، سلَّمناهُ ؛ لكنَّ المرادَ بذلكَ هوَ : القرآنُ ؛ لأنَّه هو الذي يُطلَقُ عليه القولُ بأنَّه منزلٌ من الله تعالى والله أعلم .

القسم الرابع في المبيَّن له وفيه مسائلُ

المسألةُ الأولى : الخطابُ المحتاجُ إلى البيانِ : يجبُ بيانُهُ لمنْ أرادَ الله إفهامَهُ ، دونَ من لم يُرِدْ أنْ يُفْهِمَهُ .

أمَّا الأوَّلُ : فلأنَّه لو لم يُبَيِّنْه له لكانَ قد كلَّفه ما لا سبيلَ لهُ إلى العلمِ بهِ .

وأمَّا الثاني : فلأنَّهُ لا تعلُّق له بذلكَ الخطابِ : فلا يجبُ بيانُهُ له . ثم الَّذين أرادَ الله منهم فَهم خطابِهِ ضربانِ : **أحدُهما** : أرادَ منهم فعلَ ما تضمَّنَهُ الخطابُ ، إنْ كانَ ما تضمَّنه الخطابُ فعلاً . **والآخر** : لم يُرِدْ منهم الفعلَ .

والأوَّلونَ هم : العلماءُ ، وقد أرادَ الله تعالى أنْ يفهموا مرادَهُ بآيةِ الصلاةِ ، وأنْ يفعلوها . والآخرونَ هم : العلماءُ في أحكامِ الحيضِ .

فقد أُريدَ منهم فهمُ الخطابِ ، ولم يُرِدْ منهم فعلَ ما تضمَّنَه الخطابُ .

والَّذينَ لم يُرِد الله تعالى أنَ يفهَمُوا مرادَهُ ، ولم يُوجِبْ ذلكَ عليهم ضربانِ : **أحدُهما** : لم يُرِدْ منهم أنْ يفعَلوا ما تضمَّنَه الخطابُ . **والآخرُ** : أرادَ منهم الفعلَ .

والأوَّلونَ هم : أمَّتُنا مع الكتبِ السالفةِ ؛ لأنَّ الله تعالى ما أرادَ أنْ يَفْهَمُوا مرادَهُ بها ، ولا أن يَفعَلُوا مقتضَاها .

والآخرُ هو : النِّساءُ في أحكامِ الحيضِ ؛ لأنَّ الله تعالى أرادَ منهنَّ التزامَ أحكامِ الحيضِ بشرطِ أن يفتيهُنَّ المفتي ، ولم يُوجب عليهنَّ فهمَ المرادِ بالخطابِ ، لأنَّهُ لم يُوجِبْ عليهنَّ سماعَ أخبارِ الحيضِ : فضلاً عن بيانِ مجمَلِهَا ، وتخصيص عامِّها .

المسألةُ الثانيةُ : يجوزُ من الله تعالى أن يُسْمِعَ المكلَّفَ العامَّ من غير أنْ يُسْمِعَهُ ما يخصِّصُه . وهو قولُ النظَّامِ ، وأبي هاشمٍ ، والفقهاءِ . وقال أبو الهذيلِ ، والجُبَّائيُّ : لا يجوزُ ذلكَ في العامِّ المخصوصِ بدليلِ السمعِ وإن جازَ أنْ يُسْمِعَهُ المخصوصِ بأدلَّةِ العقلِ وإنْ لم يَعلم السامعُ أنَّ في العقلِ ما يدلُّ على تخصيصهِ .

لنا ثلاثةُ أوجهٍ :

الأولُ : أنَّ ذلكَ قد وقع كثيراً ؛ لأنَّ كثيراً من الصحابةِ سمعوا قولَهُ تعالَى : ﴿ يُوْصِيْكُمُ الله فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء : ١١] مع أنَّهم لم يسمعُوا قولَهُ ﷺ : « نحن معاشرَ الأنبياءِ لا نُورثُ » وسمعوا قولَهُ تعالى : ﴿ اقْتُلوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] . مع أنَّهم لم يسمعُوا قولَهُ ﷺ : « سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكِتابِ » ، إلى زمانِ عمرَ رضي الله عنهُ .

الثاني : أجمعْنا على جوازِ خطابِهِ بالعامِّ المخصوصِ بالعقلِ من غير أن يخطُرَ ببالهِ ذلكَ المخصِّصُ : فوجبَ أنْ يجوزَ خطابُهُ بالعامِّ المخصوصِ بالسمعِ من غيرِ أن يسمعهُ ذلكَ المخصِّصَ ؛ والجامعُ : كونُهُ في الصورتَينِ متمكِّناً من معرفةِ المرادِ .

الثالثُ : أنَّ الواحدَ منَّا كثيراً ما يسمعُ الألفاظَ العامَّةَ المخصوصَةَ قبلَ مخصِّصَاتِهَا ، وإنكَارُهُ مكابرةٌ في الضروريَّاتِ .

احتجُّوا بأمورٍ :

أحدُها : أنَّ إسماعَ العام دون إسماعِ المخصِّصِ إغراءٌ بالجهلِ .

وثانيهَا : أنَّ العامَّ لا يدل على مرادِ المخاطِبِ ، بإسماعِهِ وحدَهُ : كخطابِ العربيِّ بالزنجيَّةِ .

وثالثُها : أنَّ دلالةَ العامِّ مشروطةٌ بعدمِ المخصِّصِ فلو جازَ سماعُ العامِّ دونَ سماعِ المخصِّص لما جازَ الاستدلالُ بشيءٍ من العموماتِ إلاَّ بعد الطوافِ في الدُّنيا ، وسؤالِ كلِّ علماءِ الوقتِ : أنَّه هل وُجِدَ لهُ مخصِّصٌ ؟ وذلكَ يُفضِي إلى سقوطِ العموماتِ .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ الإغراءَ غيرُ حاصلٍ ؛ لما قدَّمْنَا : من أنَّه يفيدُ ظَنَّ العمومِ ، لا القطعَ بهِ . وبهِ خرجَ الجوابُ عن الثاني .

وعن الثالث : أنَّ كونَ اللَّفظِ حقيقةً في الاستغراقِ ، مجازاً في غيرِهِ يُفيدُ ظنَّ الاستغراقِ : والظنُّ حجَّةٌ في العمليَّاتِ . والله أعلم .

الكلامُ في الأفعال وفيه مسائل :

المسألة الأولى : اختلفت الأمَّةُ في عصمةِ الأنبياءِ عليهم الصلاةُ والسلامُ على قولين : **أحدُهما** : قولُ من ذهبَ : إلَى أنَّهُ لا يجوزُ أنْ يقعَ منهم ذنبٌ صغيراً كانَ أو كبيراً ، لا عمداً ، ولا سهواً ، ولا من جهةِ التأويلِ . وهو قولُ الشيعةِ . **والآخرُ** : قولُ من ذهبَ : إلَى جوازِهِ عليهم ، ثم اختلَفُوا فيما يجوزُ من ذلكَ ، وما لا يجوزُ .

والاختلاف في هذا الباب يرجعُ إلى أقسامٍ أربعةٍ :

أحدُها : ما يقعُ في بابِ الاعتقادِ وقد اتفقُوا على أنَّه لا يجوزُ أنْ يقعَ منهم الكفرُ ، وقالت الفضيليَّةُ من الخوارجِ : إنَّه قد وقعتْ منهم ذنوب ، وكلُّ ذنب عندهم كفرٌ وشركٌ . وأجازت الشيعةُ إظهارَ الكفر : على سبيلِ التقيَّةِ . فأمَّا الاعتقادُ الخطأ الَّذِي لا يبلغُ الكفرَ مثلُ أنْ يعتقدَ مثلاً : أنَّ الأعرَاضَ باقيةٌ ولا يكونُ كذلك : فمنهم من أبَاه ؛ لكونِهِ مُنفِّراً ، ومنهم من جوَّزَهُ .

وثانيها : بابُ التبليغِ ، واتَّفقوا على أنَّه لا يجوزُ عليهم التغييرُ ؛ وإلاَّ : لزالَ الوثوقُ بقولِهِم . وقالَ قومٌ : يجوزُ ذلكَ من جهةِ السهوِ .

وثالثها : ما يتعلَّقُ بالفتوى ، واتَّفقوا أيضاً على أنَّه لا يجوزُ عليهم الخطأ فيه . وجوَّزهُ قومٌ على سبيلِ السهوِ .

ورابعها : ما يتعلَّقُ بأفعالِهِم ، واختلـفتْ الأمَّةُ فيهِ على أربعةِ أقوالٍ :

أحـدُها : قـولُ من جوَّز عليهم الكبـائرَ عمـداً ، وهؤلاءِ منهم : من قالَ بوقوعٍ هذا الجائـزِ وهم : الحشويَّـةُ . وقال القـاضي أبو بكـر : **هذا وإنْ جـازَ عقلاً ، ولكنَّ السمعَ منعَ من وقوعِهِ** .

وثانيها : أنَّه لا يجوز أن يَرتكِبُوا كبيرةً ولا صغيرةً : عمداً ، لكن يجوزُ أن يأتُوا بِهَا على جهةِ التأويلِ . وهو قول الجبَّائِي .

وثالثُها : أنَّهُ لا يجوزُ ذلـكَ ، لا عمداً ولا من جهـةِ التأويـلِ ، لكن على سبيلِ السهوِ . وهم مؤاخذونَ بما يقعُ منهم على هـذهِ الجهةِ وإنْ كـانَ موضـوعاً عن أمَّتِهم ؛ لأنَّ معرفتَهم أقوى ، فيقدرونَ على التحفُّظِ عمَّا لا يتأتَّى لغيرِهِمْ .

ورابعُها : أنَّه لا يجوزُ أن يَرتكِبُوا كبيرةً ، وأنه قد وقعتْ منهم صغائرُ على جهةِ العمدِ والخطأِ والتأويلِ ، إلَّا ما ينفِّرُ : كالكذبِ والتطفيفِ . وهو قولُ أكثرِ المعتزلةِ .

والَّذِي نقولُ بهِ : أنَّه لم يَقعْ منهم ذنبٌ على سبيلِ القصدِ لا صغيراً ، ولا كبيراً . أمَّا السهْو : فقد يقعُ منهم ، لكن بشرطِ أنْ يتذكَّروهُ في الحالِ ، ويُنبِّهوا غيرَهم : على أن ذلكَ كانَ سهواً . وقد سبَقَتْ هـذهِ المسألـةُ في علمِ الكلامِ . ومن أرادَ الاستقصاءَ : فعليه بكتابِنَا في **عصمة الأنبياءِ** . والله أعلم .

المسألةُ الثانيةُ : اختلَفُـوا : في أنَّ فعلَ الرسولِ ﷺ بمجرَّدِهِ هل يدلُّ على حكمٍ في حقِّنَا أم لا ؟ على أربعةِ أقوالٍ :

أحدُها : أنَّه للوجوبِ وهو قولُ ابنِ سـريجٍ ، وأبي سعيـدٍ الاصطخـري وأبي علي بن خيرانَ .

وثانيها : أنَّه للندب ، ونُسبَ ذلكَ إلى الشافعيِّ رضي الله عنهُ .

وثالثُها : أنَّه للإباحةِ وهو قولُ مالكٍ رحمه الله .

ورابعُها : يُتوقَّفُ في الكلِّ ، وهو قول الصيرفيِّ ، وأكثرِ المعتزلةِ وهو المختارُ .

لنَا : أنَّا إنْ جوَّزنَا الذنبَ عليهِ : جَوَّزْنَا في ذلكَ الفعلِ أنْ يكونَ ذنباً له ولنَا وحينئذٍ : لا يجوزُ لَنَا فعلُهُ . وإنْ لم نُجَوِّزْ الذنبَ عليهِ : جَوَّزنَا كونَهُ مباحاً ومندوباً وواجباً وبتقديرِ أنْ يكونَ واجباً : جَوَّزْنَا أنْ يكونَ ذلكَ من خواصِّهِ ، وأنْ لا يكونَ .

ومع احتمالِ هذهِ الأقسامِ : امتنعَ الجزمُ بواحدٍ مِنْهَا .

واحتجَّ القائلون بالوجوب : بالقرآنِ ، والإجماعِ ، والمعقولِ .

أمَّا القرآن فسبعُ آياتٍ :

إحداها: قولُهُ تعالَى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عنْ أمْرِهِ ﴾ [النور : ٦٣] ، والأمرُ حقيقةٌ في الفعلِ على ما تقدَّم بيانُهُ ، والتحذيرُ عن مخالفةِ فعلِهِ يقتضِي وجوبَ موافقةِ فعلِهِ .

وثانيتها : قولُهُ تعالَى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُو اللهَ واليومَ الآخِرَ ﴾ [الأحزاب : ٢١] . وهذا مجراهُ مجرَى الوعيدِ فيمنْ تركَ التأسِّيَ بهِ ، ولا مَعْنَى للتأسِّي بهِ إلَّا أنْ يفعلَ الإنسانُ مثلَ فعلِهِ .

وثالثتُها : قولُهُ تعالَى : ﴿ واتَّبِعُوهُ ﴾ [الأعراف : ١٥٨] ، وظاهرُ الأمرِ للوجوبِ والمتابعةُ هي : الاتيانُ بمثلِ فعلِهِ .

ورابعتها : قولُهُ تعالَى : ﴿ قُلْ إنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الله فاتَّبِعُونِي ﴾ [آل عمران : ٣١] ، دلَّت الآيةُ على أنَّ محبة الله مستلزمةٌ للمتابعةِ ، لكنَّ المحبةَ واجبةٌ بالإجماعِ ولازمُ الواجبِ واجبٌ : فمتابعتُهُ واجبةٌ .

وخامستُها : قولُه تعالَى : ﴿ ومَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فخُذُوهُ ﴾ [الحشر : ٧] ؛ فإذَا فعلَ : فقد آتانَا بالفعلِ : فوجبَ علينا أنْ نأخذَهُ .

وسادستُها : قوله تعالَى : ﴿ أطِيعُوا الله وأطيعوا الرسُولَ ﴾ [المائدة : ٩٢ والنور : ٥٤] ، دلَّت الآيةُ بإطلاقِهَا على وجوبِ طاعةِ الرسولِ ، والآتي بمثلِ فعلِ الغيرِ ، لأجلِ أنَّ ذلكَ الغيرَ فعلَهُ طائعٌ لذلكَ الغيرِ : فوجبَ أنْ يكونَ ذلكَ واجباً .

وسابعتُها : أنَّ قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا قضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْناكَهَا ﴾ بينَّ أنَّه تعالَى إنَّما زوَّجهُ بها ؛ ليكونَ حكمُ أمَّتِهِ مساوياً لحكمِهِ في ذلكَ . وهذا هوَ المطلوبُ .

وأمَّا الإجماعُ فلأنَّ الصحابةَ رضي الله عنهم بأجمعِهِمْ اختلَفُوا في الغسلِ من التقاءِ الختانَيْنِ ، فقالتْ عائشة رضي الله عنها: « فعلتهُ أنا ورسولُ الله ﷺ فاغتسلنا » : فرجعوا إلى ذلك ، وإجماعهُم على الرجوعِ حجَّةٌ . وهو المطلوبُ ؛ وإنَّما كانَ لفعلِ رسول الله ﷺ فقد أجمَعُوا ها هنا على أنَّ مجرَّدَ الفعلِ ، للوجوبِ .

ولأنهم « واصلُوا الصيام لَمَّا واصلَ » و « خَلعُوا نِعَالهمْ في الصلاةِ لَمَّا خلعَ » ، و « أمرهُمْ عام الحديبيَّةِ بالتحلُّل بالحلقِ فتوقَّفوا : فشكا إلى أم سلِمةَ ، فقالتْ : أُخرجْ إليهم ، واحلِقْ واذبَح ؛ ففعلَ : فذبحُوا وحلَقُوا متسارِعينَ » . و « لأنه خلعَ خاتمهُ فخَلَعُوا » ، و « لأنَّ عمرَ رضي الله عنه كانَ يقبِّلُ الحجرَ

الأسـودَ ، ويقولُ : إنّي لأعلمُ أنَّـكَ حجـرٌ لا تضرُّ ولا تنفـعُ ، ولـولا أنّي رأيتُ رسولَ الله ﷺ يُقَبِّلُكَ لما قَبَّلْتُكَ » . و « أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ قالَ في جـوابِ من سألَ أمَّ سلمةَ عن قبلةِ الصائمِ : ألا أخبرتِهِ أنّني أُقَبِّلُ وأنا صائمٌ » ؟

وأمّا المعقولُ فمن وجهينِ :

الأول : أنَّ الاحتيـاطَ يقتضِي حملَ الشيءِ عـلى أعظمِ مـراتبـهِ ، وأعـظمُ مراتبِ فعلِ الرسول ﷺ أنْ يكونَ واجباً عليهِ وعلى أمَّتـهِ : فوجَبَ حملُهُ عليـهِ . بيـانُ الأوَّلِ : أنَّ الاحتياطَ يتضمَّنُ دفـعَ ضررِ الخـوفِ عن النفسِ بـالكليَّـةِ ، ودفعُ الضررِ عن النفسِ واجبٌ . بيـانُ الثاني : أنَّ أعـظمَ مراتبِ الفعـلِ ، أنْ يكونَ واجباً على الكلِّ .

الثاني : أنَّه لا نزاعَ في وجوبِ تعظيمِ الرسـولِ ﷺ في الجملةِ ، وإيجابُ الاتيانِ بمثلِ فعلِهِ تعظيمٌ لهُ : بدليلِ العرفِ ، والتعظيمانِ يشتركـانِ في قدْرٍ من المنـاسبةِ : فيجمـعُ بينهما بـالقدْرِ المشتـركِ : فيكونُ ورودُ الشـرعِ بإيجـابِ ذلكَ التعظيمِ يقتضِي ورودهُ : بأنْ يجبَ على الأمَّةِ الإتيانُ بمثلِ فعلِهِ .

والجـوابُ عن الأولِ : لا نسلِّم أنَّ لفظَ الأمرِ حقيقـةٌ في الفعلِ عـلى مـا تقدَّم . سلمناهُ ، لكنَّه بالإجماعِ أيضاً حقيقـةٌ في القولِ ، فليسَ حملُهُ عـلى ذلكَ بأولَى من حملِهِ على هـذا . سلَّمناهُ ، لكن هـا هنا مـا يمنعُ من حملِهِ عـلى الفعلِ وهو من وجهينِ :

الأول : أنَّ تقدُّمَ ذكرِ الدعاء ، وذكر المخالفةِ يمنعُ منهُ : فإنَّ الإنسـانَ إذَا قالَ لعبدِهِ : **لا تجعلْ دعائي كدعاء غيري ، واحذرْ مخالفةَ أمري** : فهمَ منه أنَّـه أراد بالأمرِ القولِ .

الثـاني : وهوَ : أنَّـه قد أريـدَ بِهِ القـولُ بالإجمـاعِ ، فلا يجـوزُ حملُهُ عـلى

الفعلِ ؛ لأنَّ اللفظَ المشتركَ لا يجوزُ حملُهُ على معنييهِ .

سلمناهُ ؛ لكنَّ الهاءَ راجعةٌ إلى الله تعالى لأنَّه أقربُ المذكورينَ .

فإن قلتَ : القصدُ هو الحثُّ على اتِّباعِ الرسولِ ﷺ لأنَّه تعالَى قال : ﴿ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً ﴾ [النور : ٦٣] ، فحثَّ بذلك على الرجوعِ إلى أقوالِهِ وأفعالِهِ ، ثم عقَّبَ ذلكَ بقوله : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [النور : ٦٣] : فعلمنا أنَّه بعثَ بذلكَ على التزامِ ما كانَ دعا إليهِ : من الرجوعِ إلى أمرِ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ .

وأيضاً : فَلِمَ لا يجوزُ الحكمُ بصرفِ الكنايةِ إلى الله تعالى والرسولِ ﷺ .

قلت : الجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ صرفَ هذا الضميرِ إلى الله تعالى مؤكِّدٌ لهذا الغرض أيضاً لأنَّه لمَّا حثَّ على الرجوعِ إلى أقوالِ الرسولِ وأفعالِهِ ، ثم حذَّر عن مخالفةِ أمرِ الله تعالَى : كانَ ذلكَ تأكيداً لما هو المقصودُ من متابعةِ الرسولِ ﷺ .

وعن الثاني : أنَّ الهاء كنايةٌ عن واحدٍ ، فلا يجوزُ عودُهُ إلى الله تعالى وإلى الرسولِ معاً . سلَّمنا عودَ الضميرِ إلى الرسولِ فَلِمَ قلتَ : إنَّ عدمَ الإتيان بمثلِ فعلِهِ مخالفةٌ لفعلِهِ ؟ .

فإنْ قلتَ : يدلُّ عليهِ أمرانِ :

الأولُ : أنَّ المخالفةَ ضدُّ الموافقةِ ، لكنَّ موافقةَ فعلِ الغيرِ هو : أنْ تَفْعَلَ مثلَ فعلِهِ ، فمخالفتُهُ هو : أن لا تفعلَ مثلَ فعلهِ .

الثاني : وهوَ : أنَّ المعقولَ من المختلفينِ هما اللَّذانِ لا يقومُ أحدُهما مقامَ الآخرِ ، والعدم والوجودُ لا يقومُ أحدُهما مقام الآخرِ ، بوجهٍ أصلاً : فكانَا في

غايةِ المخالفةِ . فثبتَ : أنَّ عدم الإتيانِ بمثلِ فعلِهِ ، مخالفٌ لـلإتيانِ بمثـلِ فعلِهِ من كلِّ الوجوهِ .

قلتُ : هبْ أنَّها في أصلِ الوضعِ كذلـكَ لكنَّها في عـرفِ الشرعِ ليستْ كذلكَ ، ولهذا لا يُسمَّى إخلالُ الحائضِ بالصـلاةِ مخالفـةً للمسلمينَ ، بـل هي عبارةٌ عن عدمِ الإتيـانِ بمثلِ فعلِهِ ، إذَا كـانَ الإتيانُ بـهِ واجباً ، وعـلى هذا لا يُسمَّى تـركُ مثلِ فعـلِ النبي ﷺ مخالفـةً إلاَّ إذَا دلَّ فعلُهُ على الـوجوبِ . فـإذَا أثْبَتنَا ذلكَ بهذا الدليلِ : لزمَ الدورُ ، وهو محالٌ .

والجوابُ عن الثاني : لِمَ قلتَ : إنَّ الإتيانَ بمثلِ فعلِ الغير مـطلقا يكـونُ تأسِّياً بهِ ؟ بل عندنَا ، كـما يشترطُ في التـأسِّي المساواةُ في الصورة، يشترطُ فيـهِ المساواةُ في الكيفيَّةِ حتى إنَّه لو صامَ واجباً ، فتطوعْنَا بـالصومِ : لم نكنْ متـأسِّين بـهِ ، وعلى هـذا لا يكونُ مـطلقُ فعلِ الـرسـولِ عليـه الصـلاة والسـلامُ سبباً للوجوبِ في حقِّنا ؛ لأنَّ فعلَهُ قد لا يكونُ واجباً : فيكونُ فعلُنَـا إيَّاهُ عـلى سبيلِ الوجوبِ قـادحاً في التـأسِّي . وتمام الأسئلة سيـأتي في المسألـة الآتية إن شـاء الله تعالى .

والجوابُ عن الثالث : أنَّ قولَهُ : ﴿ واتَّبِعُـوه ﴾ [الأعراف : ١٥٨] إمَّـا أنْ لا يُفيدَ العمومَ ، أو يفيدَهُ . فإنْ كانَ الأولَ : سقطَ التمسُّكُ بـهِ . وإن كانَ الثانيَ ، فبتقديرِ أنْ يكونَ ذلكَ الفعلُ واجباً عليهِ وعلينَـا : وجبَ أنْ نعتقدَ فيـهِ أيضاً هذا الاعتقادَ ، والحكمُ بالوجوبِ يناقضُهُ : فوجبَ أنْ لا يتحقَّقَ .

وهـذا هو : الجـواب عن التمسُّـكِ بقـولـهِ تعـالَى : ﴿ فـاتَّبِعـونِي ﴾ [آل عمران : ٣١] .

والجوابُ عن الخامِس : لا نُسلِّم أنَّ قـولَهُ تعـالَى : ﴿ مَا آتـاكُم الرَّسُـولُ

فخُذُوهُ ﴾ [الحشر : ٧] يتناولُ الفعلَ ، ويدلُّ عليهِ وجهانِ :

الأولُ : أنَّ قولَهُ تعالَى : ﴿ ومَا نَهاكُمْ عَنْهُ فانْتَهُوا ﴾ [الحشر : ٧] ، يدلُّ على أنَّه عنى بقولِهِ : ﴿ ما آتاكُمْ ﴾ ما أمرَكُم .

الثاني : أنَّ الإتيانِ إنَّما يتأتَّى في القولِ : لأنَّا نحفظُهُ ، وبامتثالِهِ يصيرُ كأنَّنا أخذناهُ : فيصيرُ كأنَّهُ ﷺ أعطاناه .

والجوابُ عن السادسِ : أنَّ الطاعة هي الاتيانُ بالمأمورِ أو بالمرادِ على اختلافِ المذهبين فَلِمَ قلتَ : إنَّ مجرَّدَ فعلِ الرسولِ ﷺ يدلُّ على أنَّا أمرنَا بمثلِهِ ، أو أريدَ مِنَّا مثلُهُ ، وهذا هو أولُ المسألةِ ؟!.

والجوابُ عن الإجماعِ ، من وجوهٍ :

الأولُ : أنَّ هذهِ أخبارُ آحادٍ ؛ فلا تفيدُ العلمَ . ولهم أنْ يقولوا : هبْ أنَّها تفيدُ الظنَّ ، لكنْ : لَمَّا حصلَ ظنُّ كونِهِ دليلاً ، ترتَّبَ عليهِ ظنُّ ثبوتِ الحكمِ : فيكونُ العملُ بهِ دافعاً لضررٍ مظنونٍ : فيكونُ واجباً . وتقريرُ هذهِ الطريقةِ سيجيءُ إن شاء الله تعالى في مسألة القياس .

الثاني : أنَّ أكثرَ هذه الأخبارِ واردةٌ في الصلاة والحجِ ، فلعلَّه ﷺ كان قد بيَّنَ لهم : أنَّ شرعَهُ وشرعَهُم سواءٌ في هذهِ الأمور قال ﷺ : « صلُّوا كما رأيْتمُوني أُصلِّي » ، وعليه خرجَ مسألةُ التقاءِ الختانينِ . وقال : « خُذُوْا عنِّي مناسكَكُم » ، وعليهِ خرجَ تقبيلُ عمرَ للحجر الأسودِ . وقال : « هذا وضوئي ووضوءُ الأنبياءِ من قبْلي » .

وأمَّا الوصالُ فإنَّهم ظنُّوا لَمَّا أمرَهُم بالصومِ ، واشتغلَ معهم بهِ أنَّه قصدَ بفعلِهِ بيانَ الواجبِ : فَفَعلوا ، فردَّ عليهم ظنَّهم ، وأنكرَ عليهم الموافقةَ .

وأمَّا خلعُ النعلِ فلا نعلمُ أنَّهم فعَلُوا ذلكَ واجباً . وأيضاً : لا يمتنعُ أن يكونوا لَمّا رأوْهُ قد خلعَ نعلَهُ مع تقدُّمِ قولِهِ تعالَى : ﴿ خُذُوْا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ [الأعراف : ٣١] ظَنُّوا أنَّ خلعَها مأمورٌ بِهِ غيرُ مباحٍ ، لأنَّه لو كانَ مباحاً لما تركَ بهِ المسنونَ في الصلاةِ !! على أنَّهُ ﷺ قالَ لهم : « لِمَ خلعتمْ نعالَكمُ » ؟ فقالوا : لأنَّكَ خلعتَ نعلَكَ ؛ فقالَ : « إنَّ جبريلَ أخبرني أنَّ فيها أذىً » . فبيَّنَ بهذا : أنَّه ينبغِي أنْ يعرِفُوا الوجهَ الَّذِي أوقعَ عليهِ فعلَهُ ثم يتَّبِعُونَهُ .

وأمَّا خلعُ الخاتمَ فهوَ مباحٌ . فلمّا خلعَ : أحبُّوا موافقتَهُ ، لا لاعتقادِهِم وجوبَ ذلكَ عليهم .

والجوابُ عن الوجه الأول : من المعقول : أنَّ الاحتياطَ إنَّما يُصارُ إليهِ : إذا خلا عن الضرر قطعاً وها هنا ليسَ كذلكَ ؛ لاحتمالِ أنْ يكونَ ذلكَ الفعلُ حراماً على الأمَّةِ ، وإذا احتُمِلَ الأمرانِ : لم يكنْ المصيرُ إلى الوجوبِ احتياطاً .

وعن الشاني : أنَّ تركَ الاتيانِ بمثلِ ما يأتي بهِ الملكُ العظيمُ قد يكونُ تعظيماً ، ولذلك يقبحُ من العبدِ أنْ يفعلَ كلَّ ما يفعلُ سيِّدهُ .

واحتجَّ القائلونَ : بالندبِ : بالقرآن ، والاجماع ، والمعقول :

أما القرآن فقوله تعالَى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُول الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب : ٢١] ولو كانَ التأسِّي واجباً لقالَ : عليكم ، فلمّا قالَ : لكم ، دلَّ على عدمِ الوجوبِ ؛ ولما أثبتَ الأسوةَ الحسنةَ دلَّ على رجحانِ جانبِ الفعلِ على جانبِ التركِ : فلم يكنْ مباحاً .

وأمَّا الإجماع فهو : أنَّا رأينَا أهل الأعصارِ متطابقينَ على الاقتداءِ في الأفعالِ بالنبيِّ ﷺ وذلكَ يدلُّ على انعقادِ الإجماعِ : على أنَّهُ يُفيدُ الندبَ .

وأمَّـا المعقولُ فهـوَ : أنَّ فعلهُ عليه الصـلاةُ والسلامُ إمَّـا أنْ يكونَ راجـحَ العدمِ ، أو مساويَ العدمِ ، أو مرجوحَ العدمِ .

والأولُ باطلٌ ، لِمَا ثبتَ : أنَّه لا يُوْجَدُ منهُ الذنبُ .

والثـاني باطـلٌ ظاهـراً ؛ لأنَّ الاشتغالَ بـهِ عبثٌ ، والعبثُ مزجـورٌ عنه ، بقـولِهِ تعـالَى : ﴿ **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَـاكُمْ عَبَثاً** ﴾ [المؤمنـون : ١١٥] : فتعـيَّنَ الثالثُ وهو : أنْ يكونَ مرجوحَ العدمِ ؛ ثمَّ إنا لَمَّا تأمَّلْنا أفعالهُ : وجدْنا بعضَهـا مندوباً ، وبعضَها واجباً ؛ والقدْرُ المشتركُ هو : رجحانُ جانبِ الوجـودِ ، وعدمُ الوجوبِ ثابتٌ بمقتضَى الأصلِ : فأثبتْنَا الرجحان مع عدمِ الوجوب .

والجوابُ عن الأوَّلِ : ما تقـدَّم أنَّ التأسيَّ في إيقـاعِ الفعلِ عـلى الوجـهِ الَّـذي أوقعَهُ عليـه ، فَلوْ كانَ فعلُهُ واجبـاً أو مباحـاً ، وفعلناه منـدوباً لَمـا حصلَ التأسيِّ .

وعن الثاني : أنَّا لا نُسلِّمُ أنَّهم استـدلُّوا بمجـرَّدِ الفعلِ ، فَلعَلَّهم وجـدوا مع الفعلِ قرائنَ أخرى .

وعن الثالث : لا نُسلِّمُ أنَّ فعلَ المباحِ عبثٌ ، لأنَّ العبثَ هو الخـالي عن الغرضِ فإذا حصلتْ في المباحِ منفعةٌ ما : لم يكنْ عبثاً ، بـل من حيثُ حصولُ النفـعِ بهِ خـرجَ عن العبثِ فَلِمَ قلتُمْ : بأنَّـه خـلا عن الغـرضِ ؟ ثم حصـولُ الغرضِ في التأسيِّ بالنبيِّ ﷺ ، ومتابَعَتِـهِ في أفعالِـهِ بَيِّنٌ : فـلا يُعَدُّ من أقسـامِ البعثِ . والله أعلم .

واحتجَّ القائلونَ بالإباحةِ : بأنَّهُ لَمَّا ثبتَ أنَّه لا يجوزُ صـدورُ الذنبِ منـه : ثبتَ أنَّ فعلهُ لا بدَّ أنْ يكونَ إمَّا مباحاً ، أو مندوباً ، أو واجباً .

وهذه الأقسامُ الثلاثةُ مشتركةٌ في رفعِ الحرجِ عن الفعلِ .

فأمَّا رجحانُ جانبِ الفعلِ : فَلَمْ يَثْبُتْ على وجودِهِ دليلٌ ؛ لأنَّ الكلامَ فيهِ ؛ وثبتَ على عدمِهِ ؛ لأنَّ دليلَ هذَا الرجحانِ كانَ معدوماً ؛ والأصلُ في كلِ شيءٍ بقاؤُهُ على ما كانَ : فثبتَ بهذا أنَّه لا حرجَ في فعلِهِ قطعاً ولا رجحان في فعلِهِ ظاهراً .

فهذا الدليلُ يقتضِي في كلِّ أفعالِهِ أنْ يكونَ مباحاً ، تُرِكَ العملُ بهِ في الأفعالِ الَّتي عُلِمَ كونُها واجبةً أو مندوبةً ؛ فيبقَى معمولاً بهِ في الباقي .

وإذا ثبتَ كونُهُ مباحاً ظاهراً : وجبَ أنْ يكونَ في حقِّنا كذلكَ ، للآيةِ الدالَّةِ على وجوبِ التأسِّي . تُرِكَ العملُ بهِ فيما كانَ من خواصِّهِ : فيبقى معمولاً بهِ في الباقي .

والجوابُ : هبْ أنَّهُ في حقهِ كذلكَ فَلِمَ يجبُ أنْ يكونَ في حقِّ غيرِهِ كذلكَ ؟ . والله أعلم .

المسألةُ الثالثةُ : قالَ جماهيرُ الفقهاءِ والمعتزلةِ : التأسِّي به واجبٌ ، ومعناهُ : أنَّا إذا علمنا أنَّ الرسولَ ﷺ فعلَ فعلاً على وجهِ الوجوبِ : فقد تعبدَنَا أنْ نَفْعَلَه على وجهِ الوجوبِ . وإنْ علمنَا أنَّه تَنَفَّلَ بهِ : كُنَّا متعبَّدِينَ بالتنفُّل بهِ وإن علمنا أنَّه فعلَهُ على وجهِ الإباحةِ : كُنَّا متعبَّدينَ باعتقادِ إباحتِهِ لَنَا ؛ وجاز لَنَا أنْ نفعلَهَ .

وقال أبو عليِّ بنِ خلَّادٍ من المعتزلةِ : **نحنُ متعبَّدونَ بالتأسِّي به في العباداتِ ، دونَ غيرِهَا: كالمناكحاتِ ، والمعاملاتِ** . ومن الناسِ : من أنكرَ ذلكَ في الكلِّ .

واحتجَّ أبو الحسينِ : بالقرآنِ ، والإجماعِ :

أمَّا القرآن فقولُهُ تعـالَى : ﴿ لَقَدْ كَـانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ الله أُسْـوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب : ٢١] والتأسِّي بـالغيرِ في أفعـالِهِ هـو : أنْ يفعلَ عـلى الوجـهِ الَّذي فعلَ ذلكَ الغيرُ ولم يفرِّقْ الله تعالى بين أفعالِ الرسولِ ﷺ : إذا كانتْ مباحةً ، أو لم تكنْ مبـاحـةً . وقـولُـهُ تعـالَى : ﴿ واتَّبِعُـوهُ ﴾ [الأعــراف : ١٥٨] أمـرٌ بالاتِّباعِ : فيجبُ .

أمَّا الإجماعُ فهوَ: « أنَّ السلفَ رجعُوا إلى أزواجِهِ في قبلةِ الصائمِ » ، وفي أنَّ « من أصبـحَ جُنُباً لم يفسُـدْ صومُـهُ » ، « وفي تزوُّجِ النبيِّ ﷺ ميمـونـةَ وهـو حرامٌ » ؛ وذلك يدلُّ على أنَّ أفعالَهُ لا بدَّ من أن يُمْتَثَلَ فيها طريقهُ .

ولقـائلٍ أنْ يقـولَ على الـدليـلِ الأولِ : الآيـةُ تقتضِي التـأسِّي بـهِ مـرَّةً واحدةً ، كما أنَّ قولَ القائلِ لغيرِهِ : لكَ في الدارِ ثوبٌ حسنٌ يفيدُ ثوباً واحداً . فإنْ قلتَ : هذَا إنْ ثبتَ تَمَّ غرَضُنا من التعبُّد بالتأسِّي به ﷺ في الجملةِ .

وأيضاً : فالآيـةُ تفيدُ إطـلاقَ كونِ النبيِّ ﷺ أسـوةً حسنةً لَنَـا ، ولا يُطلقُ وصفُ الانسانِ بأنَّـه أسوةٌ حسنـةٌ لزيـدٍ ، إذَا لم يجزْ لـزيدٍ أن يتَّبعَـهُ إلَّا في فعلٍ واحدٍ ، وإنَّما يُطْلَقُ ذلكَ إذا كانَ ذلك الإنسان قدوة لزيد : يقتدِي بهِ في الأمـورِ كلِّها ، إلا ما خصَّه الدليلُ .

قلت : الجـوابُ عنِ الأوَّلِ : أنَّ أحـداً لا ينـازِعُ في التـأسِّي بــه ﷺ في الجملةِ ؛ لأنَّــه لمـا قــالَ : « صلُّوا كــما رأيتُمــوني أُصــلِّي » ، و « خــذُوا عَنِّي مناسِكَكُمْ » فقدْ أجمعُوا على وقـوعِ التأسِّي بـهِ ها هنـا ، والآيةُ مـا دلَّتْ إلَّا على المرَّةِ الواحدةِ فكانَ التأسِّي به ﷺ في هـذهِ الصورةِ كـافياً في العمـلِ بالآيـةِ ، لا سيَّـما والآيةُ إنَّمـا وردَتْ على صيغـةِ الاخبارِ عـمَّا مضَى ، وذلكَ يكفي فيـه وقـوعُ التأسِّي بهِ فيما مضَى .

والجوابُ عن الثاني : أنَّكَ إنْ أردت بهِ : أنَّهُ لا يصحُّ إطلاقُ اسمِ الأسوةِ عليهِ إلَّا إذَا كانَ أسوةً في كلِّ شيءٍ فهذا ممنوعٌ ؛ ثمَّ الَّذِي يدلُّ على فسادِهِ وجهانِ :

الأوَّلُ : أنَّ من تعلَّم من إنسانٍ نوعاً واحداً من العلمِ يقالُ له : إنَّ لكَ في فلانٍ أسوةً حسنةً .

الثاني : وهوَ أنْ يقالَ : لكَ في فلانٍ أسوةٌ حسنةٌ في كلِّ شيءٍ ، ويقالَ : لَكِ من فلانٍ أسوةٌ حسنةٌ في هذا الشيءِ ، دون ذاكَ ، ولو اقتضى اللفظُ العمومَ : لكانَ الأولُ تكريراً ، والثاني نقضاً . وإن أردتَ : أنَّهُ يصحُّ إطلاقُ اسمِ الأسوةِ ، إذَا كانَ أسوةً في بعضِ الأشياءِ فهذا مسلَّمٌ ، ولكنَّه ﷺ عندنا : أسوةٌ لنا في أقوالِهِ ، وفي كثيرٍ من أفعالِهِ الَّتي أُمرنا بالاقتداء به فيها كقولِهِ ﷺ : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي » ، و « خُذُوا عَنِّي مناسِكَكُمْ » .

والجوابُ عن الحجةِ الثانيةِ : أنَّ قولَهُ تعالَى : ﴿ واتَّبِعُوْهُ ﴾ [الأعراف : ١٥٨] مطلقٌ في الاتِّباعِ : فلا يفيدُ العمومَ في كل شيءٍ من الاتِّباعاتِ ، والأمرُ لا يقتضِي التكرارَ : فلا يفيدُ العمومَ في كلِّ الأزمنةِ .

فإنْ قلتَ : ترتيبُ الحكمِ على الاسمِ يشعرُ بأنَّ المسمَّى علَّةٌ لذلكَ الحكمِ ، فماهيَّةُ المتابعةِ علةٌ للأمرِ بهَا .

قلتُ : فعلَى هذا ، لو قالَ السيِّدُ لعبدِهِ : اسقِنِي ، يلزمُ أنْ يكونَ أمراً له بجميعِ أنواعِ السقيِ في كلِّ الأزمنة ولو قالَ لهُ : قُمْ ، يلزمُ أن يكونَ أمراً له بجميعِ أنواعِ القيامِ في كلِّ الأزمنةِ . وفي هذهِ الأمثلةِ كثرةٌ ، وما ذكرناهُ كافٍ ، في إفسادِ ما قالُوا . والله أعلم .

وأمَّا الإجماع فقد سبقَ الكلامُ عليهِ . والله أعلم .

القسمُ الثاني في التفريـع على وجـوب التأسيِّ

المسألةُ الأولَى : لَمَّا عرفتَ : أنَّ التأسيِّ مطابقةُ فعلِ المتأسَّى بهِ على الوجـهِ الذي وقعَ فعله عليهِ : وجبَ معرفةُ الوجـهِ الَّذِي يقـعُ عليهِ فعـلُ الرسـولِ ﷺ وهو : ثلاثةٌ : **الإباحةُ والندبُ والوجوبُ** .

أمَّا الإباحةُ فتعرفُ بطرقٍ أربعةٍ :

أحدُها : أنْ يَنُصَّ الرسولُ ﷺ على أنَّهُ مباحٌ .

وثانيها : أنْ يقعَ امتثالاً لآيةٍ دالَّةٍ على الإباحةِ .

وثالثها : أنْ يقعَ بياناً لآيةٍ دالَّةٍ على الإباحةِ .

ورابعُهـا : أنَّه لَمَّـا ثبت أنَّه لا يُـذنبُ : ثبتَ أنَّه لا حـرجَ عليـه في ذلـكَ الفعلِ ، ولا في تركِهِ ، وانتفَى الوجوبُ والندبُ بالبقاءِ على الأصلِ : فحينئـذٍ يُعرَفُ كونُهُ مباحاً .

وأمَّا الندبُ فَيُعْـرَفُ بتلـكَ الثلاثةِ الأُوَلِ مع أربعةٍ أخرَى :

أحدُها : أنْ يُعْلَمَ من قصدِهِ ﷺ أنَّهُ قصدَ القربـةَ بذلـكَ الفعلِ ، فيعلمُ أنَّهُ راجحُ الـوجودِ ، ثم نعـرفُ انتفاءَ الـوجوب بحكمِ الاستصحـابِ : فيثبتُ الندبُ .

وثانيها : أنْ يُنَصَّ على أنَّه كانَ مخيَّراً بينَ ما فعلَ ، وبينَ فعلِ ما ثبتَ أنَّهُ ندبٌ ؛ لأنَّ التخييرَ لا يقعُ بينَ الندبِ ، وبينَ ما ليسَ بندبٍ .

وثالثُها : أنْ يقعَ قضاءً لعبادةٍ كانتْ مندوبةً .

ورابعُهـا : أنْ يداومَ عـلى الفعلِ ، ثم يُخِـلُّ بهِ من غـيرِ نسخٍ : فتكـون

إدامتُهُ عليه الصلاةُ والسلامُ دليلاً على كونِهِ طاعةً ، وإخلالُهُ بِهِ من غيرِ نسخٍ : دليلاً على عدمِ الوجوبِ .

وأمّا **الوجوبُ** فيعرفُ بتلكَ الثلاثةِ الأُولِ مع خمسةٍ أخرَى :

أحدُها : الدلالةُ على أنَّه كانَ مخيَّراً بينه وبينَ فعلٍ آخرَ قد ثبتَ وجوبُهُ ؛ لأنَّ التخييرَ لا يقعُ بينَ الواجبِ ، وبينَ ما ليسَ بواجبٍ .

وثانيها : أنْ يكونَ قضاءً لعبادةٍ قد ثبتَ وجوبُهَا .

وثالثُها : أنْ يكونَ وقوعُهُ مع أمارةٍ قد تقرَّر في الشريعةِ أنَّها أمارةُ الوجوبِ : كالصلاة بأذانٍ ، وإقامةٍ .

ورابعها : أن يكونَ جزاءً لشرطٍ فوجبَ ، كفعلِ ما وجبَ بالنذرِ .

وخامُسها : أنْ يكونَ لو لم يكنْ واجباً : لم يجزْ ، كالجمعِ بينَ ركوعينِ في صلاةِ الكسوفِ .

المسألةُ الثانيةُ : في الفعلِ إذا عارضهُ معارضٌ منه ﷺ فهو إمَّا أنْ يكونَ قولاً أو فعلاً . أمَّا القولُ فإمَّا أنْ يُعْلَمَ أنَّ المتقدِّمَ هو القولُ أو الفعلُ ، أو لا يعلمَ واحدٌ منهما .

أمَّا القسمُ الأوَّل وهو : أن يكونَ المتقدِّمُ هو القولُ : فالفعلُ المعارِضُ لهُ إمَّا أنْ يحصلَ عقيبَهُ أو متراخياً عنهُ .

فإنْ كانَ متعقِّباً : فإمَّا أنْ يكونَ القولُ متناولاً لهُ خاصَّةً ، أو لأمَّتِهِ خاصَّةً ، أولَهُ ولَهُم معاً .

لا يجوزُ أنْ يتناولَهُ خاصَّةً ، إلاَّ على قولِ من يُجِّوزُ نسخَ الشيءِ قبلَ حضورِ وقتِهِ وإنْ تناولَ أمَّتَهُ خاصَّةً : وجبَ المصيرُ إلى القولِ ، دونَ الفعلِ ؛

وإلَّا كانَ القولُ لغواً . ولا يلغو الفعلُ ؛ لأنَّ حكمهُ ثابتٌ في الرسولِ ﷺ .

وإنْ كانَ الخطابُ يعمُّهُ وإيَّاهُمْ دلَّ فعلُهُ : على أنَّهُ مخصوصٌ من القولِ ، وأمَّتُهُ داخلةٌ فيهِ لا محالةَ .

وإنْ كان الفعلُ متراخياً عن القولِ فإن كانَ القولُ عامًّا لنَا ولَهُ : صارَ مقتضاهُ منسوخاً عنَّا وعنهُ . وإن تناولَهُ دونَهُ : كانَ نسخاً عنَّا دونَهُ ؛ لأنَّ القولَ لم يتناوله . وإن تَنَاولَهُ دوننا كانَ منسوخاً عنهُ دونَنَا ، ثم يلزمُنَا مثلُ فعلِهِ : لوجوبِ التأسي بهِ .

القسمُ الثاني : أنْ يكونَ المتقدِّمُ هو الفعلُ ، فالقولُ المعارِضُ له : إمَّا أنْ يحصَلَ عقيبَهُ ، أو متراخياً عنهُ .

فإنْ كانَ متعقِّباً : فإمَّا أنْ يكونَ القولُ متناولاً له خاصَّةً ، أو لأمَّتِهِ خاصَّةً ، أو عامًّا فيهِ وفيهِمْ .

فإنْ كانَ متناولاً له خاصَّةً وقد كانَ الفعلُ المتقدِّمُ دالاً على لزومِ مثلِهِ لكلِّ مكلَّفٍ في المستقبل : فيصيرُ ذلكَ القولُ المختصُّ بهِ ، مخصِّصاً له عن ذلك العمومِ .

وإنْ كانَ متناولاً لأمَّتِهِ خاصَّةً : دلَّ على أنَّ حكمَ الفعلِ مختصٌّ بهِ دونَ أمَّتِهِ .

وإنْ كانَ عامّاً فيهِ وفيهم : دلَّ على سقوطِ حكمِ الفعلِ عنهُ وعنهم . وأمَّا إنْ كانَ القولُ متراخياً عن الفعلِ : فإنْ كانَ متناولاً له ولأمَّتِهِ : فيكونُ القولُ ناسخاً لحكمِ الفعلِ عنهُ ، وعن أمتِهِ . وإنْ كانَ يتناولُ أمَّتَهُ دونَهُ :

فيكونُ منسوخاً عنهمْ دونَهُ . وإنْ كـانَ يتناولـهُ دونَ أمَّتِهِ : فيكـونُ منسوخـاً عنهُ دونَ أمَّتِهِ .

القسمُ الثـالثُ : إذَا لَمْ يُعلَمْ تقدُّمُ أحـدِهِما عـلى الآخرِ فهـا هُنـا : يقـدَّم القولُ على الفعلِ . ويدلُّ عليهِ وجهانِ :

الأولُ : أنَّ القولَ أقوى من الفعـلِ ، والأقوى راجـحٌ . وإنَّما قلنَـا : إنَّ القولَ أقوَى ؛ لأنَّ دلالةَ القولِ تَسْتَغْنِي عن الفعـلِ ، ودلالةُ الفعـلِ لا تستغنِي عن القولِ ، والمستغنى أقوَى من المحتاج .

والثـاني : أنَّا نقـطعُ بأنَّ القـولُ قد تنـاوَلَنَا ، وأمَّـا الفعـلُ فبتقـديـرِ أنْ يتأخَّر : كانَ متناولاً لنَا ، وبتقديرِ أنْ يتقدَّمَ : لا يتناولُنَا ، فكونُ القولِ متنـاولاً لنا معلومٌ ، وكونُ الفعلِ متناولاً لنا مشكوكٌ ، والمعلومُ مقدَّمٌ على المشكوكِ .

فرعٌ : « نهىَ رسولُ الله ﷺ عن استقبالِ القبلةِ ، واستدبـارِهَا في قضـاءِ الحاجةِ ، ثم جلسَ في البيوتِ لقضاءِ الحاجة مستقبلَ بيتِ المقدّسِ » .

فعندَ الشافعيِّ رضي اللّهُ عنهُ: أنَّ نهيَهُ مخصوصٌ بفعلِهِ في الصحراءِ ، حتَّى يجـوزَ استقبالُ القبلةِ واستـدبارُهـا في البيوت لكـلِّ أحدٍ . وعنـد الكرخيّ رحمـه الله : يجبُ إجراءُ النهيِ على إطـلاقِهِ في الصحـراءِ ، والبنيانِ ؛ فكـانَ ذلكَ من خواصِّ الرسولِ ﷺ . وتوقَّفَ القاضي عبدُ الجبّارِ في المسألةِ .

حجَّةُ الشافعيِّ رضي اللهُ عنـه : أنَّ النهي عامٌّ ، ومجمـوعُ الدليـلِ الَّذِي يُوجبُ علينا أنْ نـفـعـلَ مثلَ مـا فعلَ الـرسول عليـه الصلاةُ والسـلامُ مع كـونِهِ مستقَبـلَ القبلةِ في البنيانِ عنـدَ قضاءِ الحـاجةِ أخصُّ من ذلـكَ النهي ، والخاصُّ مقـدَّمٌ عـلى العـامِّ : فـوجبَ القـولُ بـالتخصيصِ . والله أعلم . أمَّـا إذَا كـانَ المعارِضُ للفعلِ فعلاً آخرَ فذلك على وجهين :

الأولُ : أنْ يفعلَ الرسـولُ ﷺ فعلاً ، يُعْلَمُ بـالدليـلِ : أنَّ غَيْرَهُ مكلَّفٌ به ، ثم نراهُ بعدَ ذلك قد أقرَّ بعضَ الناسِ على فعـلِ ضدِّهِ : فنعلمُ أنَّـه خارجٌ منه .

الثاني : إذَا علمنَا : أنَّ ذلك الفعلَ إنَّما يلزمُ أمثالُـهُ الرسـولَ ﷺ في مثلِ تلكَ الأوقاتِ ، ما لم يردْ دليلٌ ناسخٌ ، ثم يفعلُ عليه الصـلاةُ والسلامُ ضـدَّهُ في مثل ذلك الوقتَ : فنعلمُ أنَّه كانَ قد نُسِخَ عنه .

تنبيه : التخصيصُ والنسخُ في الحقيقةِ إنَّما لحقا ما دلَّ على أنَّ ذلكَ الفعـلَ لازمٌ لغيرِهِ ، وأنَّه لازمٌ لهُ في مستقبلِ الأوقاتِ . وإنما يقالُ : **إنَّ ذلكَ الفعلَ قد لَحقَهُ النسخُ** ، بمعنَى : أنَّـه قد زالَ التعبُّـدُ بمثلِهِ ، **وأنَّ التخصيص قد لحقـهُ** على معنَى : أنَّ بعضَ المكلَّفينِ لا يلزمهُ مثلهُ . والله أعلم .

القسم الثالث

في أنَّ الـرسـول ﷺ هـل كـانَ متعبَّـداً بشـرعٍ منْ قبلَهُ ؟ وفيـه بحثان :

البحث الأول :

أنَّـهُ قبل النبـوَّة هلْ كـانَ متعبـداً بشـرعٍ منْ قَبْلَهُ ؟! أثبتَـهُ قـومٌ ، ونفـاهُ آخرونَ ، وتوقَّفَ فيهِ ثالثٌ .

احتجَّ المنكرونَ بأمرَيْنِ :

الأولُ : أنَّه لو كانَ متعبَّداً بشرعِ أحدٍ : لـوجبَ عليه الرجـوعُ إلى علماءِ تلكَ الشـريعةِ ، والاستفتـاء منهم ، والأخذُ بقـولِهِمْ ، ولو كـانَ كذلـكَ لاشتهر ولَنُقِلَ بالتواتُرِ : قياساً عـلى سائـرِ أحوالِـهِ ؛ فحيثُ لم يُنقَلْ : علمنـا أنَّه مـا كانَ متعبَّداً بشرعهم .

الثاني : أنَّه لو كانَ على ملَّةِ قومٍ : لافتخرَ بهِ أولئكَ القوم ، ولنسبوه إلى أنفسهِم ، ولاشتهرَ ذلكَ .

فإنْ قلتَ : ولو لم يكنْ متعبَّداً بشرعِ أحدٍ : لاشتهرَ ذلكَ .

قلتُ : الفرقُ أنَّ قومهُ ما كانُوا على شرعِ أحدٍ ، فبقاؤُهُ لا على شرعٍ الْبَتَّةَ لا يكونُ شيئاً بخلافِ العادةِ : فلا تتوفَّرُ الدواعي على نقلِهِ . أمَّا كونُهُ على شرعٍ لَمَّا كانَ بخلافِ عادةِ قومِهِ : فوجبَ أنْ يُنقَلَ .

احتجَّ المثبتونَ : بأمرينِ :

الأول : أنَّ دعوة من تقدَّمهُ كانتْ عامَّةً : فوجبَ دخولُهُ فيها .

الثاني : أنَّه كانَ يركبُ البهيمةَ ، ويأكلُ اللحمَ ، ويطوفُ بالبيتِ .

والجوابُ عن الأولِ : أنَّا لا نسلِّم عمومَ دعوةِ من تقدَّمهُ . سلمناه ، لكنْ لا نسلِّمُ وصولَ تلكَ الدعوةِ إليهِ بطريقٍ يوجبُ العلمَ أو الظنَّ الغالبَ وهذا هو المراد من زمان الفترة .

وعن الثاني ، أنْ نقولَ : أمَّا ركوبُ البهائِم فهو حَسَنٌ في العقلِ : إذَا كانَ طريقاً إلى حفظِهَا بالعلفِ وغيرِهِ . وَأمَّا أكلُهُ لحمَ المذَكَّى فَحَسَنٌ أيضاً ؛ لأنَّه ليسَ فيهِ مضرَّةٌ عن حيوانٍ . وأمَّا طوافهُ بالبيتِ فبتقديرِ ثبوتِهِ : لا يجبُ لو فعلَهُ من غيرِ شرعٍ أنْ يكون حراماً .

البحثُ الثاني : في حالِهِ عليه السلامُ بعدَ النبوَّةِ . قالَ جمهورُ المعتزلةِ ، وكثيرٌ من الفقهاءِ : إنَّه لم يكنْ متعبَّداً بشرعِ أحدٍ . وقالَ قومٌ من الفقهاءِ : بلْ كانَ متعبَّداً بذلك ، إلا ما استثناهُ الدليلُ الناسخُ ثم اختلفوا فقالَ قومٌ : كانَ متعبَّداً بشرعِ إبراهيمَ . وقيلَ : بشرعِ موسَى ، وقيلَ : بشرعِ عيسَى .

واعلمْ أنَّ من قالَ : إنَّه كانَ متعبداً بشرعٍ من قبلَهُ ، إمَّا أنْ يُرِيدَ بـهِ : أنَّ الله تعـالى كانَ يـوحي إليـه بمثـلِ تلكَ الأحكـامِ الَّتي أمـرَ بهَـا من قبَلهُ . أو يُرِيدَ : أنَّ الله تعالَى أمرَهُ باقتباسِ الأحكامِ من كتبهِم .

فإنْ قالُوا بالأوَّل فـإمَّا أنْ يقـولوا بـه في كلِّ شـرعِهِ ، أو في بعضـهِ والأولُ معلومُ البـطلانِ بـالضـرورةِ ؛ لأنَّ شـرعَنَـا يخـالفُ شـرعَ من قبلَنَـا في كثـيرٍ من الأمورِ .

والثـاني مسلَّمٌ ؛ ولكنَّ ذلكَ لا يقتضِي إطـلاقَ القولِ بـأنَّه كـانَ متعبَّـداً بشرعِ غيرِهِ ، لأنَّ ذلكَ يُوهِمُ التبعيَّةَ ، وأنَّه ﷺ مـا كانَ تبعـاً لغيرِهِ ، بـل كانَ أصلاً في شرعِهِ .

وأمَّا الاحتمالُ الثاني وهو : حقيقةُ المسألة فيدلُّ على بطلانِهِ وجوهٌ :

الأول : لـو كـانَ متعبَّـداً بشـرعِ أحـدٍ لـوجبَ أنْ يـرجِعَ في أحكـامِ الحـوادثِ إلى شرعِهِ ، وأنْ لا يتوقَّف إلى نزولِ الوحيِ ؛ لكنَّه لم يفعلْ ذلكَ ، لوجهين :

الأوَّلُ : أنَّهُ لو فعلَ لاشتهرَ . **والثاني** : أنَّ عمر رضي الله عنه طالعَ ورقةً من التوراةِ فغضبَ رسول الله عليه الصلاةُ والسلامُ وقالَ : « لو كانَ مـوسى حيّاً لمـا وسِعَهُ إلاَّ اتِّبـاعي » ولَمَّا لم يكنْ كـذلكَ : علمنَـا أنَّه لم يكنْ متعبَّـداً بشرع أحدٍ .

فإن قيلَ : المـلازمةُ ممنـوعةٌ ؛ لاحتمـالِ أنْ يقالَ : إنَّـه ﷺ علِمَ في تلك الصـور أنَّه غـيرُ متعبَّدٍ فيهـا بشرعٍ من قبلِهِ : فـلا جرمَ تـوقَّفَ فيها عـلى نزولِ الـوحي . أو لأنَّـه عليــهِ الصـلاةُ والســلام علمَ خلُّو شـرعِهم عن حكمِ تلكِ الوقائعِ فانتظرَ الوحيَ .

أو لأنَّ أحكـامَ تلكَ الشرائـعِ إنْ كانت منقـولةً بـالتواتـرِ : فلا يحتـاج في

معرفتها إلَى الرجوعِ إليهم ، وإلى كتبهم . وإنْ كانتْ منقولـةً بالآحادِ : لم يجـزْ قبولُهَا ؛ لأنَّ أولئكَ الرواةَ كانوا كفاراً ، وروايةُ الكافرِ غيرُ مقبولةٍ .

سلَّمنا الملازمةَ ، لكن : قد ثبتَ رجوعُهُ إلى التـوراةِ في الرجمِ لَمَّـا احتكمَ إليهِ اليهودُ .

والجوابُ : قولهُ : إنَّما لم يرجعْ إليهَا ؛ لأنَّه عليه الصلاةُ والسـلامُ ، علم أنَّه غيرُ متعبَّدٍ فيها بشرعٍ من قبلَهُ .

قلنا : فلمَّا لم يرجعْ في شيءٍ من الوقائع إليهم : وجبَ أنْ يكونَ ذلكَ لأنَّه علم : أنَّهُ غيرُ متعبَّدٍ في شيءٍ منها بشرعٍ من قبلَهُ .

قوله : إنَّما لم يرجعْ إليها ، لعلمِهِ بخلوِّ كتبهِم عن تلك الوقائعِ .

قلنا : العلمُ بخلوِّ كتبهِم عنها ، لا يحصلَ إلَّا بالطلبِ الشديدِ ، والبحثِ الكثيرِ : فكانَ يجبُ أنْ يقعَ منهُ ذلكَ البحـثُ والطلبُ .

قوله : ذلكَ الحكمُ إمَّا أنْ يكونَ منقولاً بالتواترِ ، أو بالآحادِ !!.

قلنا : يجوزُ أنْ يكونَ متنُ الدليلِ متواتراً ، إلَّا أنَّه لا بدَّ في العلمِ بدلالتِهِ علـى المطلوبِ من نـظرٍ كثـيرٍ ؛ وبحثٍ دقيق : فكـانَ يجبُ اشتغـالُ النبيِّ عليـه الصلاةُ والسلامُ بالنظرِ في كتبهِم ، والبحثِ عن كيفيَّةِ دلالتِهَا على الأحكامِ .

قوله : إنَّه رجعَ في الرجم إلى التوراة .

قلنـا : لم يكنْ رجوعُـهُ إليها رجـوعَ مثبتٍ للشرعِ بهـا . والـدليـل عليـهِ أمورٌ : **أحدها** : أنَّه لم يرجعْ إليها في غيرِ الرجمِ . **وثانيهـا** : أنَّ التوراةَ محـرَّفةٌ عنده فكيفَ يعتمِدُ عليهَا ؟. **وثالثُها** : أنَّ من أخبرهُ بوجودِ الـرجمِ في التوراةِ لم يكنْ مِمَّنْ يقعُ العلم بخبرهِ .

فَثَبَتَ : أنَّ رجوعَهُ إليْهَا كانَ ليقرِّر عَليهم : أنَّ ذلكَ الحكمَ كما أنَّه ثابتٌ في شرعِهِ . فهوَ أيضاً ثابتٌ في شرعِهِم ، وأنَّهم أنكروه كذباً وعناداً .

الحجَّةُ الثانيةُ : أنَّه عليه السلامُ لو كانَ متعبَّداً بشرعٍ من قبلَهُ : لوجبَ على علماءِ الأعصار أنْ يرجعُوا في الوقائعِ إلى شرعٍ من قبلَهُ ، ضرورةَ أنَّ التأسِّي بِهِ واجبٌ ، وحيثُ لم يفعَلوا ذلكَ الْبَتّة : عمنا بطلانَ ذلكَ .

الحجة الثالثةُ : أنَّه عليهِ الصلاةُ والسلامُ صوَّبَ معاذاً في حكمِهِ باجتهادِ نفسه : إذَا عُدِمَ حكمَ الحادثةِ في الكتابِ والسنَّةِ ، ولو كانَ متعبَّداً بحكمِ التوراةِ ، كما تُعبِّدَ بحكمِ الكتابِ : لم يكنْ لهُ العملُ باجتهادِ نفسِهِ ، حتى ينظرَ في التوراةِ والإنجيل .

فإنْ قلتَ : إنَّ رسول الله ﷺ لم يصوبْ معاذاً في العملِ بالاجتهادِ إلاَّ إذَا عُدِمَهُ في الكتابِ ، والتوراةُ كتابٌ ، ولأنَّهُ لم يذكرْ التوراةَ ؛ لأنَّ في القرآنِ آياتٍ دالَّةً على الرجوعِ إليهَا ، كما أنَّه لم يذكرْ الاجماعَ لهذا السببِ .

قلت : **الجوابُ عن الأول** ، من وجهين :

الأول : أنَّه لا يُفْهَمُ من إطلاقِ الكتاب إلاَّ القرآن ، فلا يُحمَلُ على غيرِهِ إلاَّ بدليلٍ .

الثاني : أنَّهُ لم يُعْهَدْ من معاذٍ قطُّ تعلُّمُ التوراةِ والأنجيلِ ، والعنايةُ بتمييزِ المحرَّف منها عن غيره ، كما عُهِدَ منهُ تعلُّمُ القرآنِ . وبه ظهرَ الجوابُ عن الثاني .

الحجة الرابعةُ : لو كانتْ تلكَ الكتبُ حجَّةً علينا : لكانَ حفظُها من فروض الكفاياتِ كما في القرآنِ والأخبارِ ، ولرجعوا إليها في مواضعِ اختلافِهِم ، حيثُ أشكلَ عليهم : كمسألةِ العولِ ، وميراثِ الجدِّ ، والمفوِّضَةِ ، وبيعِ أم

الولد ، وحدِّ الشرب ، والرِّبا في غير النسيئةِ ، وديةِ الجنينِ ، والردِّ بالعيبِ بعد الوطء ، والتقاءِ الختانين ، وغير ذلك : من الأحكامِ .

ولَمَّا لم يُنقلْ عن واحدٍ منهم مع طولِ أعمارِهِمْ ، وكثرةِ وقائعِهِمْ ، واختلافاتِهِم مراجعةُ التوراةِ ، لا سيَّما وقد أسلم من أحبارِهم من تقومُ الحجَّة بقولِهم : كعبدالله بن سلَّامٍ ، وكعبٍ ، ووهبٍ وغيرِهِمْ ، ولا يجوزُ القياس إلَّا بعدَ اليأسِ من الكتابِ وكيفَ يحصلُ اليأسُ قبلَ العلمِ ؟ : دلَّ على أنَّه ليس بحجَّة .

احتجُّوا بأمورٍ :

أحدُها : قولُهُ تعالَى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التوراةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ ﴾ [المائدة : ٤٤] .

وثانيها : قولُهُ تعالَى : ﴿ فَبِهُدَاهُم اقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام : ٩٠] ؛ أمرهُ أنْ يقتديَ بهم .

وثالثُها : قوله تعالَى : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ [النساء : ١٦٣] .

ورابعُها : قوله تعالَى : ﴿ أَنِ اتَّبِعِ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً ﴾ [النحل : ١٢٣] .

وخامسُها : قولُهُ تعالَى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً ﴾ [الشورى : ١٣] .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ قوله : ﴿ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ ﴾ [المائدة : ٤٤] لا يمكنُ إجراؤُهُ على ظاهرِهِ ؛ لأنَّ جميعَ النبيِّينَ لم يحكمُوا بجميعِ ما في التوراةِ ، وذلكَ معلومٌ بالضرورةِ : فوجبَ إمَّا تخصيصُ الحكمِ وهوَ : أنَّ كلَّ النبيِّين

حكمُوا ببعضِهِ ، وذلكَ لا يضرُّنَا . فإنَّ نبيَّنا حكمَ بما فيه : من معرفةِ الله تعالَى : وملائكتِهِ ، وكتبِهِ ورسلهِ . أو تخصيصُ النبيِّينَ وهوَ : أنَّ النبيِّين حكمُوا بكلِّ ما فيهِ ، وذلكَ لا يضرُّنا .

وعن الثاني : أنَّهُ تعالى أمرَ بأنْ يُقتدَى بهدي مضافٍ إلى كلِّهم ، وهداهم والذِي اتَّفقوا عليهِ هوَ : الأصولُ ، دونَ ما وقعَ فيهِ النسخُ .

وعن الثالثِ : أنَّه يقتضِي تشبيهَ الوحيِ بالوحيِ ، لا تشبيه الموحَى بهِ بالموحَى به .

وعن الرابع : أنَّ الملَّةَ محمولةٌ على الأصولِ ، دونَ الفروعِ ، ويدلُّ عليهِ أُمورٌ : أحدُها : أنَّهُ يُقالُ : ملَّةُ الشافعيِّ وأبي حنيفة واحدةٌ وإنْ كانَ مذهبُهُما في كثيرٍ من الشرعيَّاتِ مختلفاً . وثانيها : قولُهُ بعدَ هذِهِ الآيةِ : ﴿ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [البقرة : ١٣٥] . وثالثُها : أنَّ شريعةَ إبراهيمَ عليه السلامُ قد اندرسَتْ .

وعن الخامسِ : أنَّ الآيةَ تقتضِي أنَّه وصَّى محمداً عليه الصلاة والسلام بالَّذِي وصَّى به نوحاً عليه السلامُ : من أنْ يقيمُوا الدِّينَ ولا يتفرَّقُوا فيهِ . وأمرهُمْ بإقامةِ الدينِ لا يدلُّ على اتِّفاقِ دينِهِمَا كما أنَّ أمْرَ الاثنينِ أنْ يقوما بحقوقِ الله تعالى لا يدلُّ على أنَّ الحقَّ على أحدِهِمَا مثلُ الحقِّ على الآخرِ ، وعلى أنَّ الآيةَ تَدلُّ على أنَّه تعبَّدَ محمَّداً بِمَا وصَّى بِهِ نوحاً عليهما السلامُ . والله أعلم .

الكلام في الناسخ والمنسوخ
وهو مرتّبٌ على أقسامٍ :

القسمُ الأوَّلُ

في حقيقة النسخِ وفيه مسائل :

المسألةُ الأولَى : النسخُ في أصلِ اللُّغةِ بمعنَى : إبطالِ الشيءِ وقالَ القفَّال : إنَّهُ للنقل والتحويلِ .

لَنَا : أنَّهُ يقالُ : نَسَخَتِ الريحُ آثارُ القومِ إذَا أعدمتها ، ونسخت الشمسُ الظلَّ ، إذَا أعدمتهُ ؛ لأنَّه قد لا يحصلُ الظلُّ في مكان آخرَ فيظنُّ أنَّه انتقلَ إليه ، والأصلُ في الكلامِ الحقيقةُ ، وإذا ثبتَ كونُ اللَّفظِ حقيقةً في الإبطالِ : وجبَ أنْ لا يكونَ حقيقةً في النقلِ ؛ دفعاً للاشتراكِ .

فإنْ قيلَ : وصفُهُم الريحَ بأنَّها ناسخةٌ للآثارِ ، والشمسَ بأنَّها ناسخةٌ للظلِّ مجازٌ ؛ لأنَّ المزيلَ للآثارِ والظلِّ هو : الله تعالَى وإذَا كانَ ذلكَ مجازاً : امتنعَ الاستدلالُ بهِ على كونِ اللَّفظِ حقيقةً في مدلولهِ .

ثم نعارضُ ما ذكرتموهُ ، ونقولُ : بل النسخُ هو : النقلُ والتحويلُ . ومنهُ نسخُ الكتابِ إلى كتابٍ آخر ، كأنَّكَ تنقُله إليهِ ، أو تنقلُ حكايتهُ . ومنه تناسخُ ، وتناسخُ القرونِ : قرناً بعدَ قرنٍ .

وتناسخُ المواريثِ إنَّما هو : التحويلُ من واحدٍ إلى آخرَ ، بدلاً عن الأوَّلِ : فوجبَ أنْ يكونَ اللَّفظُ حقيقةً في النقلِ ، ويلزمُ أنْ لا يكونَ حقيقةً في الإزالةِ : دفعاً للاشتراكِ . وعليكُم الترجيح .

والجوابُ عن الأوَّلِ ، من وجهين :

أحدُهما : أنَّه لا يمتنعُ أنْ يكونَ اللهُ تعالَى هوَ : الناسخُ لذلكَ من حيثُ فعلُ الشمسِ والريحِ المؤثِّريْنِ في تلكَ الإزالةِ ، ويكونانِ أيضاً ناسخَيْنِ ، لكونِهِمَا مختصَّيْنِ بذلكَ التأثيرِ .

وثانيهما : أنَّ أهلَ اللُّغةِ إنَّما أخطأوا في إضافةِ النسخِ إلى الشمسِ والريحِ فهبْ أنَّهُ كذلكَ ، لكنَّ متمسَّكَنَا إطلاقُهم لفظَ النسخِ على الإزالةِ ، لا إسنادُهم هذا الفعل إلى الريحِ والشمسِ .

وعن الثاني : أنَّ النقلَ أخصُّ من الزوالِ ؛ لأنَّهُ حيثُ وُجدَ النقلُ فقد عُدِمَتْ صفةٌ ، وحصلتْ صفةٌ أخرَى . فإذَنْ مطلقُ العدمِ أعمُّ من عدمٍ يحصلُ عقيبه شيءٌ آخرُ ؛ وإذا دارَ اللَّفظُ بينَ العامِّ والخاصِّ : كانَ جعلُهُ حقيقةً في العامِّ أوْلَى من جعلِهِ حقيقةً في خاصٍّ ، على ما تقدم تقريره في كتاب اللُّغاتِ . والله أعلم .

المسألة الثانيةُ : في حدِّ النسخِ في اصطلاحِ العلماءِ : الَّذي ذكرهُ القاضي أبو بكرٍ ، وارتضَاهُ الغزاليُّ رحمهما الله : **أنَّهُ الخطابُ الدالُّ على ارتفاعِ الحكمِ الثابتِ بالخطابِ المتقدِّمِ ، على وجهٍ لولاهُ لكانَ ثابتاً مع تراخيهِ عنهُ .**

وإنَّما آثرنَا لفظَ الخطابِ على لفظ النصِّ : ليكونَ شاملاً للَّفظ والفحوَى والمفهومِ ، وكلِّ دليلٍ ؛ إذ يجوزُ النسخُ بجميعِ ذلكَ . وإنَّما قلنا : **على ارتفاعِ الحكمِ الثابتِ** ليتناولَ الأمرَ والنهيَ والخبرَ ، وجميعَ أنواعِ الحكم . وإنَّما قلنا : **بالخطابِ المتقدِّم** ؛ لأنَّ ابتداءَ إيجابِ العباداتِ في الشرعِ ، يُزيلُ حكمَ العقلِ : من براءةِ الذمَّةِ ، ولا يسمَّى نسخاً ؛ لأنَّه لم يُزِلْ حكمَ الخطاب . وإنَّما قلنا : **لولاهُ لكانَ ثابتاً** ؛ لأنَّ حقيقةَ النسخِ : الرفعُ وهو إنَّما يكونُ رافعاً : إذَا كانَ المتقدِّمُ بحيثُ لولا طريانُهُ لبقيَ .

وإنّما قلنا : مع تراخيهِ عنهُ ؛ لأنَّـهُ لو اتَّصلَ بهِ : لكـانَ بيانـاً مدَّةِ هـذهِ العبادةِ ، لا نسخاً .

ولقائلٍ أنْ يقولَ : هذَا الحدُّ مختلٌّ من وجوهٍ :

أحدُها : أنَّ الخطابَ الدالَّ عـلى ارتفاعِ الحكمِ المتقـدِّمِ ناسـخٌ للحكمِ الأولِ ، وليسَ بنسخٍ . إذ النسخُ هو : نفس الإرتفاعِ ، وفـرقٌ بينَ الـرافعِ ، وبينَ نفسِ الارتفاعِ : فجعلُ الرافعِ عينَ الارتفاعِ خطأٌ .

وثانيها : أنْ تَقْيِيدَ ذلكَ بالخطابِ خطأٌ ؛ لأنَّ الناسخَ قد يكـونُ فعلاً ، لا قولاً ؛ فإنَّهُ ﷺ إذَا فعلَ فعلاً ، وعلمنا بـالضرورةِ أنَّـهُ قصدَ بـهِ رفعَ بعضِ مـا كانَ ثابتاً : فذلكَ يكونُ ناسخاً مع أنَّه ليسَ بخطابٍ .

فإنْ قلتَ : الناسخُ في الحقيقةِ هو : الخطابُ الـدالُّ على وجـوبِ متابعتِـهِ عليه السلام في أفعالِهِ .

قلتُ : لو قدَّرْنَا أنَّه لم يردْ أمرٌ زائدٌ يدلُّ عـلى وجوبِ متـابعتِهِ في أفعـالِهِ ، ثم إنَّه عليه الصلاة والسلامُ فعلَ فعلاً ، ووُجِدَ هناكَ من القـرائنِ ما أفـادَ العلمَ الضروريَّ بأنَّ غرضَهُ عليه الصلاةُ والسلامُ إزالةُ الحكمِ الَّذِي كانَ ثابتاً : فـإنَّه يكونُ ناسخاً بالإجماعِ مع أنَّه لم يوجدُ الخطابُ في هذهِ الصورةِ أصلاً .

وثـالثُها : أنَّ الأمَّـةَ إذَا اختلفتْ على قـولَيْنِ فسـوغتَّ للعاميِّ تقليـدَ كـلِّ واحدةٍ من الطائفتَيْنِ ، ثم أجمعَتْ بعد ذلـك على أحـدِ القولَـيْنِ : فهذا الاجمـاعُ خطابٌ ، وهوَ ناسخٌ لجوازِ الأخذِ بكلا القولَيْنِ ، فقد وُجِـدَ هَا هنـا خطَابٌ دالٌّ على ارتفاعِ حكمِ خطابٍ مع أنَّ الحقَّ أنَّ الإجماعَ لا يُنْسَخُ ، ولا يُنْسَخُ بهِ .

ويمكنُ جوابُهُ : بـأنَّا ذكـرنا حـدَّ النسخِ مـطلقاً لا حـدَّ النسخِ الجـائزِ في الشرعِ .

ورابعُها : أنَّ كونَ النسخِ رفعاً باطلٌ ؛ وسيأتي بيانَهُ إنْ شاءَ الله تعالى .

وخامسُها : أنَّ قولهُ : بالخطابِ المتقدِّمِ خطأٌ ؛ لأنَّ الحكمَ الأولَ لو ثبتَ بفعلِ النبيِّ ﷺ لا بقولِهِ : كانَ الَّذي يرفعُهُ ناسخاً لهُ . فهذا ما في هذا الحدِّ .

والأوَلى أنْ يقالَ النسخُ : **طريقٌ شرعيٌّ يدلُّ على أنَّ مثلَ الحكمِ الَّذي كانَ ثابتاً بطريقٍ شرعيٍّ لا يوجدُ بعدَ ذلكَ مع تراخيه عنه ، على وجهٍ لولاهُ : لكانَ ثابتاً .**

فقولنا : **طريقٌ شرعيٌّ** : نعني به القدْرَ المشتركَ بينَ القولِ الصادرِ عن الله تعالَى وعن رسولِه عليه الصلاةُ والسلام والفعلَ المنقولَ عنهما .

ويخرج عنه اتِّفاقُ الأمَّةِ على أحدِ القولين ؛ لأنَّ ذلكَ ليسَ بطريقٍ شرعيٍّ على هذا التفسير . ولا يلزمُ أنْ يكونَ الشرعُ ناسخاً لحكمِ العقلِ ؛ لأنَّ العقلَ ليسَ بطريقٍ شرعيٍّ . ولا يلزمُ أنْ يكونَ العجزُ ناسخاً لحكمٍ شرعيٍّ ؛ لأنَّ العجزَ ليسَ بطريقٍ شرعيٍّ .

ولا يلزمُ تقييدُ الحكمِ بغايةٍ ، أو شرطٍ ، أو استثناءٍ ؛ لأنَّ ذلكَ غيرُ متراخٍ .

ولا يلزمُ ما إذَا أمرنا الله تعالَى بفعلٍ واحدٍ ، ثم نهانا عن مثِلِهِ ؛ لأنَّه لو لم يكنْ هذا النهيُ : لم يكنْ مثلُ حكمِ الأمرِ ثابتاً .

المسألةُ الثالثةُ : قال القاضي أبو بكرٍ رحمه الله : **النسخُ رفعٌ** ومعناه : أنَّ خطابَ الله تعالَى تعلَّقَ بالفعلِ بحيثُ لولا طريانُ الناسخِ : لبقَى ، إلاَّ أنَّه زالَ لطريانِ الناسخِ .

وقالَ الأستاذُ أبو إسحاقَ رحمه الله : **إنَّه بيانٌ** ومعناهُ : أنَّ الخطابَ الأولَ

انتهى بذاته في ذلكَ الوقتِ ، ثم حصلَ بعده حكمٌ آخرُ .

والمثـالُ الكاشفُ عن حقيقـةِ هذهِ المسـألة : أنَّ من قـالَ **ببقاءِ الأعـراضِ** قالَ : **الضدُّ الباقي يبقَى لولا طريانُ الـطارىء ، ثم إنَّ الطارىءِ يكـونُ مزيـلاً لذلكَ الباقي .**

ومن قـالَ بأنَّها لا تبقى ، قـالَ : **الضدُّ الأولُ ينتهي بـذاتِهِ ويحصَـلُ ضدُّهُ بعدَ ذلكَ ، من غيرِ أنْ يكونَ للضدِّ الطارىءِ أثرٌ في إزالةِ ما قبلَهُ ؛ لأنَّ الزائـلَ بذاته لا يحتاجُ إلى مزيلٍ .**

وإذا ظهرَ هذا التمثيلُ : عادتْ الدلائلُ المذكورةُ في تلكَ المسـألةِ إلى هـذهِ المسألةِ نفياً ، وإثباتاً فنقول : احتجَ المنكرونَ للرفعِ ، بوجوهٍ :

الحجَّةُ الأولَى : أنَّه ليس زوالُ الباقي بطريـانِ الطارىء أولى من انـدفاعِ الطارىء ، لأجلِ بقاءِ الباقي فإمَّا أنْ يوجدا معاً وهو محالٌ بالضرورة، أو يُعْدَمـا معاً ، وهو محالٌ : لأنَّ علَّةَ عدمِ كلِّ واحدٍ منهما وجودُ الآخرِ ، فلو عُدِمَـا معاً : لوجدَا معاً ، وذلكَ محالٌ . فإنْ قلتَ : لِمَ لا يجـوزُ أنْ يقالَ : الحـادثُ أقوى من الباقي لحدوثِهِ قلتُ : هذا باطلٌ ، لوجهين :

أحدُهُمَا : أنَّ الباقي إمَّا أنْ يحصَلَ لَهُ أمرٌ زائِدٌ على ما كانَ حاصلاً له حالَ حدوثِهِ ، أو لا يحصَلَ . فإنْ كانَ الأولَ : كانَ ذلكَ الزائدُ حادثاً ، فذلكَ الزائدُ لحدوثِهِ يكونُ مساوياً للضدِّ الـطارىء في القوَّةِ . وإذا استـويا في القـوَّةِ : امتنعَ رجحانُ أحدِهِمَا على الآخرِ ، وإذا امتنع عدمُ كيفية الباقي : امتنـعَ عدمُ ذلـكَ الباقي لا محالة . وإنْ كانَ الثانيَ وهو : أنْ لا يحصَلَ للباقي أمرٌ زائدٌ على ما كانَ حـاصلاً لـهُ حالَ الحـدوثِ : لزمَ أنْ تكـونَ قوةُ البـاقي مساويـةً لقوةِ الحـادثِ: وحينئذٍ يبطلُ الرجحانُ .

وثانيهما : أنَّ الشيءَ حالَ حدوثِهِ كما يمتنعُ عدمُـهُ ، فالبـاقي حالَ بقـائِهِ لا بدَّ له من سببٍ ؛ لكونِهِ ممكناً وهو مـعَ السببِ يمتنعُ عـدمُهُ ، فـإذَا امتنعَ العـدمُ عليهما : استويَا في القوَّةِ : فيمتنعُ الرجحانُ .

الحجَّةُ الثانيةُ هي : أنَّ طريانُ الحكمِ الطارىء مشروطٌ بزوالِ المتقـدِّم ، فلو كانَ زوالُ المتقدِّم معلَّلاً بطريانِ الطارىءِ : لزومَ الدورُ ، وهو محالٌ .

الحجَّةُ الثالثةُ : أنَّ الطارىءَ إمَّا أنْ يطرأَ حالَ كونِ الحكمِ الأولِ معدوماً أو موجوداً . فإنْ كانَ الأول : استحالَ أنْ يُؤثِّرَ في عـدمِهِ ؛ لأنَّ إعـدامَ المعدومِ محالٌ . وإنْ كانَ الثاني : فقد وُجِدَ مع وجودِ الأولِ ، وإذا وجدا معـاً : لم يكنْ بينهما منافاةٌ ؛ وإذَا لم يكنْ بينهما منافاةٌ : لم يكنْ أحدُهما رافعاً للآخرِ .

فإنْ قلتَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ ذلكَ ، كالكسرِ مع الانكسارِ ؟

قلتُ : الانكسـارُ عبـارةٌ عن : زوالِ تلكَ التـأليفـاتِ عن أجــزاءِ ذلـكَ الجسمِ ، والتأليفاتُ أعراضٌ غيرُ باقيةٍ : فلا يكونُ للكسرِ أثرٌ في إزالَتِهَا .

الحجَّةُ الرابعةُ هي : أنَّ كلام الله تعالَى قديمٌ ، والقـديمُ لا يجوزُ رفعُـهُ . فإنْ قلتَ : المرفوعُ تعلُّقُ الخطاب . قلتُ : الخطابُ إمَّا أنْ يكـونَ أمراً ثبـوتيّاً ، أو لا يكونَ .

فـإنْ لم يكنْ أمراً ثبـوتيّاً : استحـالَ رفعُهُ وإزالتُـهُ . وإنْ كانَ أمـراً ثبوتيّـاً فهو : إمَّا أنْ يكـونَ حادثـاً أو قديمـا : فإن كـان حادثـاً : لزمَ كـونُهُ تعـالى محلاًّ للحوادثِ . وإنْ كانَ قديماً : لزَمَ عدمُ القديمِ ؛ وهو محالٌ .

واعلمْ : أنَّ هذهِ الوجوهَ ، كما أنَّها قويَّةٌ في نفسهـا فهي أقوَى لـزوماً عـلى القاضِي رحمه الله لأنَّهُ هو الَّذِي عوَّل عليها في امتناعِ إعدامِ الضدِّ بالضدِّ .

والقولُ بكونِ النسخِ رفعاً ، عينُ القولِ بإعدامِ الضـدِّ بالضـدِّ : فيكونُ لزومُ هذهِ الأدلَّةِ عليهِ أقوَى .

واحتجَّ إمامُ الحرمين رحمه الله على فسادِ الرفـعِ بوجـهٍ آخرَ وهوَ: أنَّ علم الله تعالى إمَّا نْ يكونَ متعلِّقاً باستمرارِ هذا الحكمِ أبداً ، أو يكونَ متعلِّقاً بأنَّه لا يبقَى إلَّا إلى الـوقتِ الفلانيِّ : فـإنْ كانَ الأوَّل : استحـالَ نسخُهُ ، وإلَّا : لـزمَ انقلابُ العلمِ جهلًا ، وهو محالٌ .

والثـاني يقتضِي بطلانَ القـولِ بالـرفعِ ؛ لأنَّ الله تعـالى إذا عَلِمَ أنَّ ذلك الحكمَ لا يبقىَ إلَّا إلى ذلكَ الوقتِ : استحـالَ وجودُ ذلـكَ الحكمِ بعدَ ذلـكَ ، وإلَّا : لَزِمَ انقلابُ العلمِ جهلًا ، وإذا كانَ ممتنعَ الوجـودِ بعدَ ذلـكَ : استحالَ أن يقعَ زوالُهُ بمزيلٍ ؛ لأنَّ الواجبَ لذاتِهِ يمتنعُ أنْ يكونَ واجباً لغيرِهِ .

ولقائلٍ أنْ يقولَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : عَلِمَ الله تعالَى أنَّ ذلكَ الحكمَ لا يبقَى إلى ذلكَ الوقتِ ، لـطريانِ النـاسخِ ، لا لـذاتِهِ ، وإذَا عَلِمَ الله تعـالَى أنَّهُ يزولُ ذلكَ الحكمُ في ذلكَ الوقتِ ، لطريانِ ذلكَ الناسخِ : لم يكنْ ذلكَ قـادحاً في تعليلِ زوالهِ بالنسخِ .

ويزيدُهُ تقريراً أنْ يقالَ : إنَّ الله تعالَى كانَ يعلمُ أنَّ العالَمَ يُوجَدُ في الوقتِ الفلانيِّ ، فيكونُ وجودُهُ في ذلكَ الوقتِ واجباً ، ولم يكنْ ذلكَ الوجوبُ قادحاً في افتقـارِهِ إلى المؤثِّر : لأنَّـه لما عَلِمَ الله تعـالَى أنَّه لا يُـوْجَدُ في ذلـكَ الوقتِ بـذلكَ المؤثِّرِ : لم يكنْ الوجوبُ على هـذا الوجـه قادحـاً في افتقاره إلى المؤثِّـر : فكذا هـا هنا .

واحتجَّ القائلونَ بالرفعِ ، بأمرينِ :

أولُهُمَا : أنَّ النسخَ في اللُّغةِ عبارةٌ عن الإزالةِ : فوجبَ أنْ يكونَ في الشرع

أيضاً . كذلكَ ؛ لأنَّ الأصلَ عـدمُ التغييرِ ، ولأنَّنـا ذكرنَـا في بابِ نفيِ الألفـاظِ الشرعيَّةِ ما يدلُّ على عدمِ التغييرِ .

وثانيهما : أنَّ الخطابَ كانَ متعلِّقاً بالفعـلِ فذلـكَ التعلُّقُ يمتنعُ أنْ يكـونَ عدمُهُ لذاتِهِ ، وإلَّا لزمَ أنْ لا يوجدَ ، وإنْ لم يكنْ لذاتِهِ فلا بدَّ من مزيـلٍ ، ولا مزيلَ إلَّا الناسخُ .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّهُ تمسُّـكٌ بمجرَّدِ اللَّفظِ وهـو لا يعارضُ الـدلائلَ العقليَّةَ .

وعن الثاني : أنَّ كلامَ الله تعـالَى القديمَ كـانَ متعلِّقاً من الأزلِ إلى الأبـدِ بـاقتضاءِ الفعـلِ إلى ذلكَ الـوقتِ المعينِّ ، والمشـروطُ بـالشيءِ عـدمٌ عنـدَ عـدمِ الشرطِ : فلا يفتقرُ زوالُهُ إلى مزيلٍ آخرَ . والله أعلمُ .

المسـألةُ الـرابعةُ : النسـخُ عندنـا جائـزٌ عقلاً ، وواقـعٌ سمعـاً : خـلافـاً لليهـود ؛ فإنَّ منهم من أنكَـرَهُ عقلاً ، ومنهم من جـوَّزَهُ عقلاً ، لكنَّـهُ منعَ منـهُ سمعاً . ويُروَى عن بعضِ المسلمينَ إنكارُ النسخِ .

لنَا وجهانِ :

الأول : أنَّ الدلالةَ القاطعةَ دلَّت على نبوَّةِ محمـدٍ عليهِ الصـلاةُ والسلامُ ، ونبوَّتُهُ لا تصحُّ إلَّا مع القولِ بنسخِ شرعٍ من قبلَهُ : فوجبَ القطعُ بالنسخِ .

الثاني : أنَّ الأمَّةَ مجمعةٌ على وقوعِ النسخِ .

ولَنَا على اليهُوْدِ إلزامانِ :

الأولُ : جاءَ في التوراة أنَّ الله تعالَى قالَ لنوحٍ عليهِ السلامُ عندَ خـروجِهِ من الفلكِ : « إنيِّ قد جعلتُ كلَّ دابَّةٍ مأكلاً لكَ ولذرِّيَّتِكَ ، وأطلقتُ ذلكَ لكم كنباتِ العشبِ ما خلا الدمَ فلا تأكلوهُ » ، ثم قد حرَّمَ الله تعالى على موسَى عليا

السلامُ وعلى بني إسرائيلَ كثيراً من الحيواناتِ .

الثانيَ : كانَ آدمُ عليهِ السلامُ يزوِّجُ الأخَ من الأختِ ، وقد حرَّمَ الله ذلكَ على موسى عليه السلامُ .

ولقائلٍ أنْ يقولَ : لا نسلِّمُ أنَّ نبوَّةَ محمدٍ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لا تصحُّ إلَّا مع القولِ بالنسخِ ؛ لأنَّ من الجائزِ أنْ يقالَ : إنَّ موسىَ وعيسىَ عليهما السلامُ أمرَا الناسَ بشَرْعِهِمَا إلى زمانِ ظهورِ شرع محمَّدٍ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ثم بعدَ ذلكَ أمرا الناسَ باتِّباعِ شرعِ محمَّدٍ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ؛ فعندَ ظهورِ شرعِ محمَّدٍ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : زالَ التكليفُ بشرع موسى وعيسىَ عليهما السلامُ ووقعَ التكليفُ بشرعِ محمَّدٍ عليهِ السلامُ لكنَّهُ لا يكونُ نسخاً بل يكونُ جارياً مجرى قولِهِ تعالَى : ﴿ **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴾ [البقرة : ١٨٧] .

والمسلمونَ الَّذينَ أنكروا وقوعَ النسخِ بَنَوا مذهبَهم على هذا الحرفِ ، وقالوا : قد ثبتَ في القرآنِ : أنَّ موسىَ وعيسىَ عليهُمَا السلامُ بشَّرَا في التوراةِ والإنجيلِ بمبعثِ محمدٍ ﷺ وأنَّه عند ظهورِهِ يجبُ الرجوعُ إلى شرعِهِ ، وإذا كانَ الأمرُ كذلكَ : امتنع تحقُّقُ النسخِ . وهكذا جوابُ اليهود عن الإلزامينِ الَّذينِ أوردناهما عليهم .

وأمَّا ادِّعاءُ الإجماعِ فكيفَ يصحُّ بعدَ ما صحَّ وقوعُ الخلافِ فيهِ ؟ .

والمعتمدُ في المسألةِ قولَهُ تعالَى : ﴿ **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** ﴾ [البقرة : ١٠٦] ، وجهُ الاستدلالِ بهِ : أنَّ جوازَ التمسُّكِ بالقرآنِ إمَّا أنْ يتوقَّفَ على صحَّةِ النسخِ ، أو لا يتوقَّفَ ، فإنْ توقَّفَ عادَ الأمرُ إلَى أنَّ نبوَّةَ محمدٍ ﷺ لا تصحُّ إلَّا معَ القولِ بالنسخِ وقد صحَّتْ نبوَّتُهُ : فوجبَ القولُ بصحَّةِ النسخِ .

وإنْ لم تتوقَّفْ عليهِ : فحينئذٍ يصحُّ الاستدلالُ بهذهِ الآيةِ علَى النسخِ .

واحتجَّ منكرو النسخِ عقلاً : بأنَّ الفعل الواحد إمَّا أنْ يكونَ حسناً ، أو قبيحاً ، فإن كانَ حسناً : كان النهيُ عنه نهياً عن الحسن ، وإنْ كانَ قبيحاً : كانَ الأمرُ بهِ أمراً بالقبيحِ . وعلى كلا التقديرينِ : يلزمُ إما الجهلُ ، وإمَّا السفَهُ .

واحتجَّ المنكرونَ شرعاً بوجهين :

الأوَّلُ هو : أنَّ الله تعالى لَمَّا بَيَّنَ شرعَ موسَى عليهِ السلامُ فاللّفظُ الدالُّ عليهِ ، إمَّا أنْ يقالَ : إنَّه دلَّ على دوامِ شرعِهِ ، أو ما دلَّ عليهِ .

فإنْ كانَ الأوَّل : فإمَّا أنْ يكونَ قد ضمَّ الله تعالَى إليهِ ما يدلُّ على أنَّهُ سينسخُهُ ، أو لم يضمَّ إليهِ ذلكَ ، فإنْ كانَ الأولَ : فهوَ باطلٌ من وجهينِ :

الأوَّل : أنَّ التنصيصَ على اللَّفظِ الدالِّ على الدوامِ مع التنصيصِ على أنَّهُ لا يدومُ جمعٌ بينَ كلامينِ متناقضينِ ، وإنَّه عبثٌ وسَفَهٌ .

الثانيَ : أنْ يكونَ على هذا التقديرِ قد بيَّنَ الله تعالَى لموسَى عليهِ السلامُ أنَّ شرعَهُ سيصيرُ منسوخاً ، فإذَا نَقَلَ شرعَهُ : وجبَ أنْ ينقلَ هذهِ الكيفيَّةَ .

أمَّا أولاً : فلأنَّه لو جازَ أنْ ينقُل أصلَ الشرعِ بدونِ هذه الكيفيَّةِ : جازَ في شرْعِنَا أيضاً ذلكَ : وحينئذٍ لا يكونُ لنا طريقٌ إلى القطعِ بأنَّ شرعَنَا غير منسوخٍ .

وأمَّا ثانياً : فلأنَّ ذلكَ من الوقائعِ العظيمةِ الَّتي تتوفَّرُ الدواعي على نقلِهَا ، وما كانَ كذلكَ : وجبَ اشتهارُهُ ، وإلاَّ : فلعلَّ القرآنَ عورضَ ولم يُنْقَلْ ، ولعَلَّ محمداً عليهِ الصلاةُ والسلامُ غيَّر هذا الشرعَ عن هذَا الوضعِ ، ولم يُنْقَلْ .

وإذا ثبتَ وجوبُ نقلِ هذهِ الكيفيَّةِ بالتواترِ : وجبَ أنْ يكونَ العلمُ بتلكَ الكيفيَّـةِ كالعلمِ بـأصلِ الشـرعِ ، حتَّى يكونَ علمُنَـا بأنَّ مـوسى عليه السـلام نصَّ : على أنَّ شرعَهُ سيصيرُ منسوخاً ، كعلمِنَا بأصلِ شرعِهِ ولو كانَ كذلـكَ : لعلمَ الكـلُّ بـالضـرورةِ أنَّ من دينِ مـوسَى عليـهِ السـلامُ أنَّ شـرعَـهُ سيصـيرُ منسوخاً ، ولـو كانَ ذلـكَ ضروريّـاً : لاستحالَ منـازعةُ الجمـعِ العظيمِ فيـهِ ، وحيثُ نازعوا فيه : دلَّ ذلكَ على أنَّهُ عليهِ السلامُ ما نصَّ على هذهِ الكيفيَّةِ .

وأمَّا القسمُ الثاني وهوَ : أنَّ الله تعالَى ، ذكرَ لفظاً يـدلُّ على الـدوامِ ، ولم يضمَّ إليهِ ما يدلُّ على أنَّه سيصيرُ منسوخاً فنقولُ : على هذا التقديرِ ، وَجَبَ أن لا يصيرُ منسوخاً ، وإلَّا لزمتْ محالاتٌ :

أحدُها : أنَّ ذكرَ اللَّفظِ الدالِّ على الدوامِ مع أنَّهُ لا دوامَ تلبيسٌ وهـو غيرُ جائزٍ .

وثـانيها : إنْ جـوَّزْنَا ذلـكَ : لم يكنْ لَنَا طـريقٌ إلى العلمِ بأنَّ شـرعَنَا لا يصيرُ منسوخاً ؛ لأنَّ أقصَى ما في البابِ أنْ يقولَ الشـرعُ : هذهِ الشـريعةُ دائمـةٌ ولا تصـيرُ منسوخـةً قطُّ الْبَتَّةَ ، ولكنْ إذَا رأينَـا مثلَ هـذَا مـع عـدمِ الـدوامِ في بعضِ الصورِ : زالَ الوثوقُ عنهُ في كلِّ الصورِ .

وثالثُها : أنَّه معَ تجويزِ مخالفةِ الظاهرِ لا يبقَى وثـوقٌ بوعـدهِ ووعيدِهِ وكـل بياناتِهِ . فإنْ قلتَ : عرفناهُ بالإجماعِ ، أو بالتواترِ .

قلتُ : أمَّا الإجماعُ فلا يُعرفُ كونُهُ دليلًا إلَّا بآيـةٍ أو خبرٍ ، ولا تتمُّ دلالـةُ الآيةِ والخبرِ إلَّا بـإجراءِ اللَّفظِ عـلى ظاهـرهِ ، فإذا جـوزَّنا خـلافَهُ لا يبقَى دليـلُ الاجماعِ موثوقاً بهِ .

وأمَّا التواتـر فكذلكَ ؛ لأنَّ غايتَهُ أنْ نعلمَ أنَّ الرسولَ عليهِ السلامُ قـالَ

هذهِ الألفاظَ ، لكن لعلّه أرادَ شيئا يخالفُ ظواهرَها .

وأما القسمُ الثالثُ : وهوَ أنْ يقالَ : إنَّه بيَّنَ شرعَ موسىَ عليهِ السلامُ بلفظٍ لا يدلُّ على الدوامِ ألْبَتّةَ فنقولُ : مثلُ هذا لا يقتضِي الفعلَ إلا مرَّةً واحدةً على ما ثبتَ : أنَّ الأمرَ لا يفيدُ التكرارَ ، ومثلُهُ لا يحتاجُ إلى النسخِ بل لا يقبلُ النسخَ ألْبَتّةَ .

الثانيَ : قالوا : ثَبتَ بالتواتُر أنَّ موسىَ عليهِ السلامُ قالَ : « تمسَّكُوا بالسبتِ أبداً » ، وقالَ : « تمسَّكُوا بالسبتِ ما دامتَ السمواتُ والأرضُ » والتواترُ حجَّةٌ بالاتفاقِ .

والجوابُ عن الأوَّلِ أنْ نقولَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ ذلكَ الفعلُ مصلحةً في وقتٍ ، ومفسدةٍ في وقتٍ آخرَ ؟ فيأمرُ بهِ في الوقتِ الَّذِي عَلِمَ أنَّهُ مصلحةٌ فيه ، ويَنْهَى عنهُ في الوقتِ الَّذِي عَلِمَ أنَّهُ مُفسدةٍ فيهِ ، كما لا يمتنعُ أنْ يعلم فيما لا يزالُ : أن إمراضَ زيدٍ وفقرَهُ مصلحةٌ له في وقتٍ ، وصحَّتَهُ وغناهُ مصلحةٌ له في وقت آخرَ ، فيُمرِضُهُ ويفقِرُهُ حينَ يعلمُ أنَّ ذلكَ مصلحةٌ ، يُغْنِيْهِ ويُصِحُّهُ حينَ يعلمُ أنَّ ذلكَ مصلحةٌ ، كما لا يمتنعُ أنْ يعلمَ الإنسانُ أنَّ الرفق مصلحةُ ابنِهِ وعبدِهِ اليوم والعنفَ مصلحتُهُ في غدٍ : فيأمرُ عبدَهُ بالرِفْقِ بهِ في اليومِ ، وبالعنفِ بهِ في الغدِ ؟ .

والجوابُ عن الثاني أنْ نقولَ : اتَّفقَ المسلمونَ على أنّه تعالَى بَيَّنَ شرعَ موسىَ عليهِ السلامُ بلفظٍ يدلُّ على الدوامِ . واختلفوا في أنَّه هل ذكرَ معه ما يدلُّ على أنَّه سيصيرُ منسوخاً ؟ .

فقالَ أبو الحسين البصريُّ رحمهُ الله : **يجبُ ذلكَ في الجملةِ ، وإلا كانَ تلبيساً**. وقال جماهيرُ أصحابِنَا ، وجماهيرُ المعتزلةِ : لا يجبُ ذلكَ .

وقد مرَّ توجيهُ المذهبينِ ، في مسألةِ تأخيرِ البيانِ عن وقتِ الخطابِ .

ونحنُ نـأتي بالجـوابِ عن هذهِ الشبهـةِ تفريعـاً على كـلِّ واحدٍ من هـذينِ المذهبينِ :

أمَّا على قولِ أبي الحسينِ : من أنَّهُ لا بدَّ من البيانِ فنقول : لـمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : إنَّهُ تعالَى بينَّ في تلكَ الشريعةِ : أنَّها ستصيرُ منسوخـةً ، لكنْ لم ينقلْهُ أهلُ التواترِ : فلا جرمَ لم يشتهرْ ذلكَ : كما اشتهرَ أصلُ الشرعِ ؟ .

فـإنْ قلتَ : لما بـينَّ الله تعـالَى أصـلَ ذلـكَ الشـرعِ ، وأوصلَهُ إلى أهـلِ التواترِ فهل أوصلَ ذلكَ المخصِّصَ إلى أهلِ التواترِ ، أم لا ؟ .

فإنْ قلتَ : أوصلهُ إلى أهلِ التواترِ : فإمَّا أنْ يجـوزَ على أهـلِ التواتـرِ أنْ يُخِلُّوا بنقلِهِ ، أو لا يجوزَ .

فإنْ جازَ على الشارعِ أنْ لا يوصِلَ ذلكَ المخصِّصَ إلَى أهلِ التواترِ أو أنَّه أوصلَهُ إليهم ، لكنَّهمْ أخلُّوا بنقلِهِ ، جـازَ مثلُهُ في كلِّ شـرعٍ ، فكيفَ تقطعـونَ معَ هذا التجويزِ بدوامِ شَرعِكُمْ ؟ فلعلَّها وإنْ كانت بحيثُ ستصـيرُ منسوخـةً ، إلَّا أنَّ الله تعالَى ما بينَّ ذلكَ ، أو أنْ بَيَّنَهُ ، لكنَّ أهلَ التـواترِ أخلُّوا بنقلِهِ أيضـاً فلعلَّ محمداً عليه الصلاةُ والسـلامُ نسخَ الصلواتِ الخمسَ وصـومَ رمضانَ ، ولم يُنْقَلْ ذلكَ ؛ ولَمَّـا بطلَ هـذانِ الاحتمالانِ : ثبتَ أنَّـه تعالَى بـينَّ ذلكَ المخصِّصَ لأهلِ التواترِ ، وأنَّ أهلَ التواترِ ما أخلُّوا بنقلِهِ : وحينئذ يعودُ السؤالُ .

قلتُ : الإشكـالُ إنَّما يلزمُ لـو ثبتَ أنَّه حصـلَ من اليهود في كـلِّ عصرٍ ما بلغَ مبلغَ التواترِ ، وذلكَ ممنوعٌ : فإنَّهم انقطَعوا في زمانِ بخت نصر . فـلا جرَمَ انقطعتْ الحجَّةُ بقولهم ، بخلافِ شرعِنَا : فإنَّهم كانوا في جميعِ الأعصارِ بالغـينَ مبلغَ التواتُرِ .

وأمَّا الجوابُ : على قولِ أصحابنَا رحمةُ الله عليهمْ فهوَ : أنَّ المخصِّصَ لم يكنْ مذكوراً في زمانِ موسى عليه السلام .

قوله : هذا تلبيسٌ . قلنا : سبقَ الجوابُ عنهُ في مسألةِ تـأخيرِ البيـانِ عن وقتِ الخطابِ . والله أعلمُ .

والجوابُ عن الثالثِ : أنَّا لا نعلمُ أنَّ موسى عليهِ السلامُ قالَ ذلكَ ؛ لأنَّ نقلَ التوراةِ منقـطعٌ بحادثِ **بخت نصر** . سلَّمنَـا صحَّةَ هـذا النقلِ ، لكنَّ لفظَ التأبيدِ في التوراةِ قد جاءَ للمبالغةِ دونَ الدوامِ في صورٍ :

إحـداهَـا : قـولـهُ في العبـدِ : « إنَّـهُ يستَخْـدَمُ ستَ سنينَ ثم يَعْتِقُ في السابعةِ ، فإنْ أبَى العتقَ : فَلْتُثْقَبْ أذنُهُ ، ويستخدَمْ أبداً » .

وثانيها : قيـلَ في البقرَةِ التي أمـرُوا بذبْحِهَـا : **يكونُ ذلـكَ سنَّةً أبـداً** ثم انقطعَ التعبُّدُ بذلكَ عندَهُمُ .

وثالثُها : أمروا في قصَّةِ دمِ **الفصحِ** بأنْ يـذبحُوا الجمـلَ . ويأكلُوا لحمَـهُ ملهـوجاً ، ولا يكسِـرُوا منهُ عـظماً ، ويكونُ لَهم هـذا سنَّةً أبـداً ثم زالَ التعبُّد بذلكَ .

ورابعُها : قالَ في السفرِ الثاني : « قرِّبوا إليَّ كـلَّ يومٍ خـروفينِ ، خـروفاً غدوةً ، وخروفاً عشيَّةً : قرباناً دائماً لاحقاً بكم » .

ففي هذهِ الصورِ وجِـدَتْ ألفاظُ التـأبيدِ ، ولم تـدلَّ على الـدوامِ فكذَا مـا ذكرتُمُوه واللّهُ أعلمُ .

المسـألةُ الخـامسةُ : اتَّفقتُ الأمـةُ عـلى جـوازِ نسـخِ القـرآنِ . وقـالَ أبـو مسلمِ بنُ بحرِ الأصفهانيُّ : لا يجوزُ .

لنا وجوهٌ :

أحدُها : أنَّ الله تعالَى أمرَ المتوفَّى عنها زوجُهَا بالاعتِدَادِ حولاً ، وذلكَ في قولِهِ تعالى : ﴿ وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة : ٢٤] ثم نسخَ ذلكَ بأربعةِ أشهرٍ وعشرٍ ، كما في قولِهِ تعالَى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً ﴾ [البقرة : ٢٣٤] . قالَ أبو مسلمٍ : الاعتدادُ بالحولِ ما زالَ بالكليَّةِ ؛ لأنَّها لو كانتْ حاملاً ، ومدَّةُ حملِهَا حولٌ كاملٌ : لكانتْ عدَّتُها حولاً كاملاً ، وإذَا بقيَ هذا الحكمُ في بعضِ الصورِ : كانَ ذلكَ تخصيصاً ، لا نسخاً .

والجوابُ : أنَّ عدَّةَ الحاملِ تنقضِي بوضعِ الحملِ ، سواءٌ حصلَ وضعُ الحملِ لسنةٍ أو أقلَّ أو أكثر ، فجعلُ السنَةِ مدةَ العِدَّةِ يكونُ زائلاً بالكليَّةِ .

وثانيها : أمر الله تعالَى بتقديمِ الصدقةِ بينَ يديْ نجوَى الرسولِ ، بقولِهِ تعالَى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُم صَدَقَةً ﴾ [المجادلة : ١٢] ثم نسخَ ذلكَ . قالَ أبو مسلمٍ : إنَّما زالَ ذلكَ لزوالِ سببِهِ ؛ لأنَّ سببَ التعبُّدِ بهَا : أنْ يمتازَ المنافقونَ من حيثُ لا يتصدَّقونَ عن المؤمنينَ فلَمَّا حصَلَ هذَا الغرضُ : سَقَطَ التعبُّدُ بالصدقةِ .

والجوابُ ؛ لو كانَ كذلكَ : لكانَ كلُّ منْ لم يتصدَّقْ منافقاً ، لكنَّهُ باطلٌ : لأنَّهُ روي : « أنَّه لم يتصدَّقْ غيرُ علي بنِ أبي طالبٍ رضي الله عنه » .

ويدلُّ عليهِ أيضاً قولُهُ تعالَى : ﴿ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ [المجادلة : ١٣] .

وثالثُها : أنَّ الله تعالَى أمرَ بثباتِ الواحدِ للعشرةِ ، بقولِهِ تعالَى : ﴿ إِنْ

يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ [الأنفال : ٦٥] ، ثم نسخَ ذلكَ بقولِهِ تعالَى : ﴿ الآنَ خَفَّفَ الله عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكمْ ضَعْفاً ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْكمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ [الأنفال : ٦٦] .

ورابعُها : قولُهُ تعالَى : ﴿ مَا نُنْسخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦] قال أبو مسلمٍ : النسخُ هو : الإزالةُ ، والمرادُ من هذهِ الآيةِ إزالةُ القرآنِ من اللَّوحِ المحفوظِ .

والجوابُ : أنَّ إزالةَ القرآنِ من اللَّوحِ المحفوظِ لا تختصُّ ببعضِ القرآنِ ، وهذا النصُّ مختصٌّ ببعضِهِ .

وخامسُها : قولُهُ تعالَى : ﴿ سَيَقُوْلُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كانُوا عَلَيْهَا ﴾ [البقرة : ١٤٢] ، ثم أزالَهُمْ عنها بقولِهِ : ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ المسجدِ الحرَامِ ﴾ [البقرة : ١٤٤] قالَ أبو مسلمٍ : حكمُ تلكَ القبلةِ ما زالَ بالكليّةِ لجوازِ التوجُّهِ إليهَا عندَ الإشكالِ ، ومع العلمِ إذَا كانَ هناك عدوٌّ .

والجوابُ : أنَّ على ما ذكرتَهُ أنتَ ، لا فرقَ بينَ بيتَ المقدسِ وسائرِ الجهاتِ فالخصوصيَّةُ الَّتي لَهَا امتازَ بيتُ المقدسِ عنْ سائرِ الجهاتِ قد بطلتْ بالكليَّةِ : فيكونُ نسخاً .

وسادسُها : قولُهُ تعالَى : ﴿ وَإِذَا بدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ والله أَعْلَمْ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّما أَنْتَ مفْتَرٍ ﴾ [النحل : ١٠١] ، والتبديلُ يشتملُ على رفع وإثباتٍ ، والمرفوعُ إمَّا التلاوةُ ، وإمَّا الحكمُ ، وكيف ما كانَ فهوَ : رفعٌ ونسخٌ .

فإنْ قلتَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ المرادُ به : أنَّ الله تعالَى أنزل إحدَى الآيتينِ بدلاً عن الأخرَى ؛ فيكونُ النازلُ بدلاً عمَّا لم ينزلْ ؟. قلتُ : جعلُ المعدومِ مبدلاً ، غيرُ جائزٍ .

واحتجَّ أبو مسلم : بأنَّ الله تعالَى وصفَ كتابَهُ بأنَّهُ : ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾ [فصلت : ٤٢] ، فلو نُسخَ : لكانَ قد أتاهُ الباطلُ .

وجَوَابُهُ : المرادُ أنَّ هذا الكتابَ لم يتقدَّمْهُ من كتبِ الله تعالَى ما يُبطلُهُ ولا يأتيهِ من بعدِهِ ما يبطلُهُ . والله أعلم .

المسألةُ السادسةُ : اختلفوا في نسخِ الشيءِ قبلَ مضيِّ وقتِ فعلِهِ .

مثالُهُ : إذَا قالَ الله تعالَى لَنَا صبيحةَ يومِنَا : **صلُّوا عندَ غروبِ الشمسِ ركعتينِ بطهارةٍ** ، ثم قالَ عندَ الظهرِ : **لا تصلُّوا عندَ غروبِ الشمسِ ، ركعتينِ بطهارةٍ** : فهذا عندنا جائزٌ ، خلافاً للمعتزلةِ ، وكثيرٍ من الفقهاءِ .

لنا : أنَّ الله تعالى أمرَ إبراهيمَ عليه السلامُ بذبحِ ولدِهِ إسماعيلَ عليهما السلام ثم نسخَ ذلكَ قبلَ وقتِ الذبحِ .

فإنْ قيلَ : لا نسلِّمُ أنَّ إبراهيمَ عليه السلامُ كانَ مأموراً بالذبحِ ، بل لعلَّه كانَ مأموراً بمقدِّماتِ الذبحِ : من الاضجاعِ ، وأخذِ المديةِ ، مع الظنِّ الغالبِ بكونِهِ مأموراً بالذبحِ ؛ ولهذا قالَ : ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾ [الصافات : ١٠٥] ، ولوْ كانَ قدْ فعلَ بعضَ ما أُمِرَ بهِ : لكانَ قد صدَّقَ بعضَ الرؤيا .

فإنْ قلتَ : الدليلُ عليهِ ثلاثةُ أوجهٍ :

أحدُها : قولُهُ تعالَى : ﴿ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى ، قَالَ يَا أَبتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [الصافات : ١٠٢] لا بدَّ وأنْ يكونَ عائداً إلى شيءٍ ، والمذكور ها هنا قولُهُ : ﴿ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾ : فوجب صَرفُهُ إليهِ .

وثانيها : قولهُ تعالَى : ﴿ إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴾ [الصافات : ١٠٦] ، ومقدِّماتُ الذبحِ لا تُوصَفُ بأنَّها بلاءٌ مبين .

وثالثُهَا : قولُهُ تعالَى : ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ [الصافات : ١٠٧] ، ولَوْ لَمْ يَكُنْ مأمُوراً بالذبحِ : لما احتاجَ إلى الفداءِ .

قلتُ : الجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ الرؤيا لا تدلُّ على كونِهِ مأموراً بذلكَ . وأمَّا قولُهُ : ﴿ إِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ ، فإنَّما يفيدُ الأمرَ في المستقبلِ ، فلا ينصرفُ إلى ما مضَى : من رؤياهُ في المنامِ .

وعنِ الثاني : أنَّ اضجاعَ الابنِ ، وأخذَ المديةِ مع غلبةِ الظنِ بأنَّه مأمورٌ بالذبحِ بلاءٌ مبينٌ .

وعنِ الثالثِ : أنَّه إنَّما فَدَى بالذبحِ بسببِ ما كانَ يتوقَّعُهُ من الأمرِ بالذبحِ . سلَّمنا أنَّه أمرَ بالذبحِ ، لكن لا نسلِّمُ أنَّه نسخَ ذلك ؛ وبيانُهُ من وجهينِ :

الأولُ : أنَّه كلَّما قطعَ موضعاً من الحلقِ ، وتعدَّاهُ إلى غيرِهِ : وصلَ الله تعالَى ما تقدَّمَ قطعُهُ .

فإنْ قلتَ : حقيقةُ الذبحِ : قطعُ مكانٍ مخصوصٍ تبطل معه الحياةُ . قلتُ : بطلانُ الحياةِ ليسَ جزءاً من مسمَّى الذبحِ ؛ لأنَّه يقالُ : قد ذُبِحَ هذَا الحيوانُ وإنْ لم يمتْ بعد .

الثاني : قيلَ : إنَّه أُمِرَ بالذبحِ ، وإنَّ الله تعالَى جعلَ على عنقِهِ صفيحةً من حديدٍ ، فكانَ إذَا أمرَّ إبراهيمُ عليه السلامُ السكِّينَ : لم يقطعْ شيئاً من الحلقِ . سلَّمنَا سلامةَ دليلِكُم ؛ لكنَّهُ معارضٌ بدليلٍ آخرَ وهوَ : أنَّ ذلكَ

يقتضي كونَ الشخصِ الواحدِ مأموراً منهيّاً عن فعلٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ على وجهٍ واحدٍ ، وذلكَ محالٌ : فالمؤدِّي إليهِ محالٌ .

بيانُ أنَّه يلزمُ ذلكَ ، ثلاثةُ أوجهٍ :

أحدُها : أنَّ المسألةَ مفروضةٌ في هذا الموضعِ ، فإنَّه لَمَّا أمرَ بُكْرَةً بركعتينِ من الصلاةِ عندَ غروبِ الشمسِ ثم نهى وقتَ الظهرِ عن ركعتينِ من الصلاةِ عند غروب الشمسِ فقد تعلَّقَ الأمرُ والنهيُ بشيءٍ واحدٍ ، في وقتٍ واحدٍ ، من وجهٍ واحدٍ حتَّى لو لم يتحقَّقْ شرطٌ من هذهِ الشرائطِ : لم تكنْ هيَ المسألةُ التي تنازعنَا فيهَا .

وثانيهَا : أنَّ قَولَهُ : **صلُّوا عندَ غيبوبةِ الشمسِ** غيرُ موضوعٍ إلا للأمرِ بالصلاةِ في ذلكَ الوقتِ : لغةً وشرعاً . وقوله : **لا تصلُّوا عندَ غيبوبةِ الشمسِ** ، غيرُ موضوعٍ إلَّا للنهيِ عن الصلاةِ في ذلكَ الوقتِ لغةً وشرعاً .

وثالثُها : هوَ أنَّ النهيَ لو تعلَّقَ بغيرِ ما تعلَّق به الأمرُ : لكانَ لا يخْلُو إمَّا أن يكونَ المنهيُّ عنهُ أمراً يلزمُ من الانتهاءِ عنهُ وقوعُ الخللِ في متعلَّقِ الأمرِ ، أو لا يلزمُ ذلكَ .

فإنْ كانَ الأولُ كانَ المتأخِّرُ رافعاً المتقدِّمَ استلزاماً : فيلزمُ تواردُ الأمرِ والنهي على شيءٍ واحدٍ ، في وقتٍ واحدٍ ، من وجهٍ واحدٍ . وإن كانَ الثاني : لم يكنْ ذلكَ هي المسألةُ التي تنازعنا فيها ، لأنَّا توافقْنَا على أنَّ الأمرَ بالشيءِ لا يمنعُ من النهيِ عن شيءٍ آخرُ : لا يلزمُ من الانتهاءِ عنهُ الاخلالُ بذلكَ المأمورِ .

بيانُ أنَّ ذلكَ محالٌ : أنَّ ذلكَ الفعلَ في ذلكَ الوقتِ لا بدَّ وأنْ يكونَ إمَّا حسناً وإمَّا قبيحاً ، وكيفَما كانَ ، فإمَّا أنْ يقالَ : المكلَّفُ ما كانَ عالماً بحالِهِ ، ثمَّ

بدا له ذلكَ ، فلذلكَ اختلفَ الأمرُ والنهيُ ، وذلكَ محالٌ ؛ لاستحالةِ البداءِ على الله تعالى .

وإمَّا أنْ يقالَ : أنَّهُ كانَ عالماً بحالِهِ ، فيلزمُ منهُ : إمَّا الأمرُ بالقبيحِ ، أو النهيُ عن الحسنِ : وذلكَ أيضاً محالٌ .

والجوابُ : الدليلُ على أنَّهُ كانَ مأموراً بالذبحِ : أنَّه لو لمْ يكنْ مأموراً بهِ ، بل كانَ مأموراً بمجرَّدِ المقدِّماتِ وهو قد أتَى بتمامِ تلكَ المقدِّماتِ : فوجبَ أنْ يحتاجُ معهَا إلى الفديةِ : لأنَّ الآتيَ بالمأمورِ بهِ يجبُ خروجُهُ عن العهدةِ ، والخارجُ عن العهدةِ لا يحتاجُ إلى الفداءِ فحيثُ وقعت الحاجة إليهِ : علمنا أنَّه لم يُدْخِلْ تمامَ المأمورِ بهِ في الوجودِ .

وهذا هو الجوابُ عن قولِهِ : كلما قطعَ موضعاً من الحلقِ ، وتعدَّاهُ إلى غيرِهِ وصلَ الله تعالى ما تقدَّم قطعُهُ ؛ لأنَّ على هذا التقديرِ يكونُ كلُّ المأمورِ بهِ داخلاً في الوجودِ : فوجبَ أنْ لا يحتاجَ معهُ إلى الفداءِ .

وأمَّا قولُهُ تعالَى : ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾ [الصافات : ١٠٥] ، فغير دالٍ على أنَّهُ أتَى بكلِّ المأمورِ بهِ ، بلْ يدلُّ على أنَّهُ عليهِ السلامُ صدَّقَها ، وعزَمَ على الاتيانِ بِهَا ، فأمَّا أنَّه فَعَلَها بتمامِهَا : فليسَ في الآيةِ دلالةٌ عليهِ .

قولُهُ : إنَّ الله تعالَى جعلَ على عنقِهِ صفيحةً من حديدٍ .

قلنا : إنْ اعترفتُمْ بأنَّهُ كانَ مأموراً بنفسِ الذبحِ : لم يجزْ ذلكَ على قولِكُمْ وإلَّا : فهوَ تكليفُ ما لا يطاقُ .

وإنْ قُلْتُمْ : إنَّهُ كانَ مأموراً بالمقدِّماتِ فهوَ عودٌ إلى السؤالِ الأولِ .

وأمَّا المعارضةُ فالجوابُ عنها من وجهين :

الأول : وهو الَّذي يَحْسِمُ المنازعةَ : أنَّها مبنيَّةٌ على القولِ بالحسنِ والقبحِ ، ونحنُ لا نقولُ بهِ .

الثانيَ : سلَّمنَا ذلكَ ، ولكنَّا نقولُ : كما يحسنُ الأمرُ بالشيءِ والنهيُ عن الشيءِ لحكمةٍ تتولَّدُ من المأمورِ بهِ والمنهيِّ عَنْهُ فقد يحسنانِ أيضاً لحكمة تتولَّدُ من نفسِ الأمرِ والنهيِ ؛ فإنَّ السيدَ قد يقولُ لعبدِهِ : **إذهبْ إلى القريةِ غداً راجلاً** ويكونُ غرضُهُ من ذلكَ حصولُ الرياضَةِ لـه في الحالِ ، وعزمُهُ على أداءِ ذلكَ الفعلِ ، وتوطينِ النفسِ عليهِ ، مع علمهِ بأنَّه سيرفعُ عنهُ غداً ذلكَ التكليفَ .

وإذَا ثبتَ هذَا فنقولُ : الأمرُ بالفعلِ إنَّما يحسنُ إذَا كانَ المأمورُ بهِ منشأَ المصلحةِ ، والأمرُ بِهِ أيضاً منشأُ المصلحةِ .

فأمَّا إذَا كانَ المأمورُ بهِ منشأَ المصلحة ، لكنَّ الأمرَ بهِ لا يكونُ منشأَ المصلحةِ : لم يكنْ الأمرُ بهِ حسناً . وعند هذا : يظهرُ الجوابُ عمَّا قالوه ؛ لأنَّهُ حينَ أمرَ بالفعلِ كانَ المأمورُ بهِ منشأَ المصلحةِ ، وكانَ الأمرُ بِهِ أيضاً منشأَ المصلحةِ : فلا جرمَ حسنِ الأمرُ بهِ .

وفي الوقتِ الثاني بَقيَ المأمورُ بهِ منشأَ المصلحةِ ، لكنْ ما بقيَ الأمرُ بهِ منشأَ المصلحةِ : فلا جرمَ حسُنَ النهيُ عنهُ .

فإنْ قلتَ : لَمَّا بَقيَ الفعلُ منشأَ المصلحةِ كما كانَ ، فالنهيُّ عنهُ يكونُ منعاً عن منشأِ المصلحةِ ، وذلكَ غيرُ جائزٍ .

قلتُ : إنَّه يكفي في المنعِ عن الشيءِ ، اشتمالُهُ على جهةٍ واحدةٍ من جهاتِ المفسدةِ . فها هنا المأمورُ بهِ وإنْ بقيَ منشأَ المصلحةِ ، إلَّا أنَّ الأمرَ بهِ ، والحثَّ عليهِ لَمَّا صارَ منشأَ المفسدةِ : كانَ الأمرُ بهِ وإنْ كانَ حسناً : نظراً إلى

المأمورِ بـهِ ، لكنَّه قبيـحٌ : نظراً إلى نفسِ الأمـرِ : وذلكَ كـافٍ في قبحِهِ . والله أعلمُ .

المسألةُ السابعةُ : يجوزُ نسخُ الشيءِ لا إلى بدلٍ .: خلافاً لقومٍ .

لَنَا : أنَّه نُسـخَ تقديمَ الصـدقةِ بـينَ يَدَي منـاجاةِ الـرسولِ عليـه الصلاةُ والسلامُ لا إلى بدلٍ .

احتجُّوا بقوله تعالَى : ﴿ **مَـا نَنْسَخْ مِنْ آيَـةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَـأْتِ بِـخَيْرٍ مِنْهَـا أَوْ مِثْلِهَا** ﴾ [البقرة : ١٠٦] .

والجوابُ : أنَّ نسخَ الآيةِ يفيدُ نسخَ لفظِهَـا ، ولهذا قـالَ : ﴿ **نَأْتِ بِخَـيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** ﴾ : فليسَ لنسخِ الحكمِ ذكرٌ في الآية .

سلَّمنـا : أنَّ المرادَ نسـخُ الحكمِ ؛ لكنْ لِمَ لا يجوزُ أنْ يقـالَ إنَّ نفيَ ذلك الحكمِ ، وإسقاطَ التعبُّدِ بَهِ خيرٌ من ثبوتِهِ في ذلكَ الوقتِ ؟ . والله أعلمُ .

المسألةُ الثامنةُ : يجـوزُ نسخُ الشيءِ إلى مـا هوَ أثقـلُ مِنْهُ : خـلافاً لبعضِ أهلِ الظاهرِ .

لَنَـا : أنَّ المسلمينَ سَمَّـوا إزالةَ التخيـيرِ بـينَ الصـومِ والفـديـةِ ، بتعيـينِ الصـومِ : نسخـاً وهـو أشقُّ ، وإزالـةَ الحبسِ في البيـوتِ إلى الجلدِ والـرجمِ نسخاً ، وأمْرَ الصحـابةِ بتـركِ القتالِ ، ثمَّ أمَـرَهُمْ بِنَصبِ القتالِ مـع التشديـدِ بثباتِ الواحدِ للعشرةِ ، وحرَّمَ الخمرَ ونكاحَ المتعةِ بعـد اطـلاقِهِـا ، ونَسَخَ جـوازَ تأخيرِ الصلاةِ عند الخـوفِ إلى إيجابِهَـا في أثناءِ القتـالِ ، ونسخَ صـومَ عاشـوراءَ بصومِ رمضانِ ، وكانتْ الصلاةُ ركعتينِ عند قومٍ فنسختْ بأربعٍ في الحضَرِ .

احتجُّوا بقولهِ تعالَى : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦] ، والخيرُ : ما هوَ أخفُّ علينَا . وبقولِهِ تعالَى : ﴿ يُرِيْدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة : ١٨٥] .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنْ نقولَ : بل الخيرُ : ما هوَ أكثرُ ثواباً ، وأصلحُ لَنَا في المعادِ ، وإنْ كانَ أثقلَ في الحالِ .

وعن الثاني : أنَّه محمولٌ على اليسرِ في الآخرةِ حتَّى لا يتطرَّقَ إليهَا تخصيصاتٌ غيرُ محصورةٍ .

المسألةُ التاسعةُ : يجوزُ نسخُ التلاوةِ دونَ الحكمِ ، وبالعكسِ ؛ لأنَّ التلاوةَ والحكمَ عبادتانِ منفصلتانِ ، وكلُّ ما كانَ كذلكَ فإنَّهُ غيرُ مستبْعَدٍ في العقلِ أنْ يصيرا معاً مَفْسَدتينِ ، أوْ أنْ يصيرَ أحدُهُما مفسدةً دونَ الآخرِ ، وتكونُ الفائدةَ في بقاءِ التلاوةِ ، دونَ الحكمِ ما يحصُلُ من العلمِ بأنَّ الله تعالَى أزالَ مثلَ هذا الحكمِ رحمةً منهُ على عبادِهِ .

وقد نسخَ الله تعالَى الحكمَ دونَ التلاوةِ ، في قولهُ تعالَى : ﴿ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة : ٢٤٠] ، بقوله تعالى : ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفِسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشراً ﴾ [البقرة : ٢٢٨] .

والتلاوةَ دونَ الحكمِ فيما يروى من قولِهِ : « الشيخُ والشيخةُ إِذَا زَنَيَا فارجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نكالاً مِنَ اللّهِ» . وعن أنسٍ رضي الله عنهُ إنَّه نزلَ في قتْلَى بئرِ معونةَ : « بلِّغُوا إخْوانَنَا أنَّا لَقِينَا رَبَّنَا ، فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا » . وعن أبي بكرٍ رضي الله عنهُ : « كُنَّا نقرأُ في القرآنِ . لا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ ، فإنَّهُ كفرٌ بِكُمْ » .

والحكمَ والتلاوةَ معاً وهو ما يُروَى عن عائشةَ رضيَ الله عنهَا أنَّها قَالتْ :

« كانَ فيما أنْزَلَ الله تعالَى : عشرُ رَضعَاتٍ محرِّماتٌ ، فَنُسِخْنَ بخمسٍ » . ورُوِيَ : أنَّ سورةَ الأحزابِ كانتْ تَعْدِلُ سورةَ البقرةِ .

المسألةُ العاشرةُ : الخبرُ إمَّا أنْ يكونَ خبراً عمَّا لا يجوزُ تغيُّرهُ كقولِنَا : العالَمُ مُحْدَثٌ وذلكَ لا يتطرَّقُ إِلَيْهِ النسخُ . أوْ عمَّا يجوزُ تغيُّرهُ وهوَ : إمَّا أنْ يكونَ ماضياً ، أو مستقبلاً ، والمستقبلَ إمَّا أنْ يكونَ وعداً أو وعيداً ، أو خبراً عن حكمٍ : كالخبرِ عن وجوبِ الحجِّ . ويجوزُ النسخُ في الكلِّ . وقالَ أبو عليٍّ وأبو هاشمٍ : لا يجوزُ النسخُ في شيءٍ مِنْهُ وهُوَ قولُ أكثرِ المتقدِّمينَ .

لَنَا : أنَّ الخبرَ إذَا كانَ عن أمرٍ ماضٍ كقولِهِ : **عمَّرْتُ نوحاً أَلْفَ سنةٍ** : جازَ أنْ يُبَيِّنَ من بعدِهِ : أنَّهُ أرادَ ألفَ سنةٍ إلاَّ خمسينَ عاماً . وإنْ كانَ خبراً مستقبلاً وكانَ وعداً ، أو وعيداً كقولِهِ : « لأُعَذِّبَنَّ الزانيَ أبداً » : فيجوزُ أنْ يُبَيِّنَ من بعدُ : أنَّهُ أرادَ أَلْفَ سنةٍ . وإنْ كانَ خبراً عن حكمِ الفعلِ في المستقبلِ : كانَ الخبرُ كالأمرِ في تناولِهِ للأوقاتِ المستقبلَةِ فيصحُّ إطلاقُ الكلِّ معَ أنَّ المرادَ بعضُ ما تناولهُ بموضوعِهِ . فثبتَ : أنَّ حكمَ النسخِ في الخبرِ كهوَ في الأمرِ .

احتجُّوا بوجهينِ :

الأوَّل : أنَّ دخولَ النسخِ في الخبرِ ، يُوهِمُ أنَّه كانَ كاذباً .

والثاني : أنَّه لو جازَ نسخُ الخبرِ لجازَ أنْ يقولَ : **أهلكَ الله عاداً** ثم يقولَ : **ما أهلكَهمُ** . ومعلومٌ أنَّه لو قالَ ذلكَ : كان كذباً .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ دخولَ النسخِ على الأمرِ يُوهِمُ البَداءَ أيضاً فإنْ قالوا : لا يُوهِمُ ؛ لأنَّ النهيَ إنَّما دلَّ على أنَّ الأمرَ لم يتناولْ ذلكَ الوقتَ . قلنا :

وها هنا أيضاً لا يُوهِمُ الكذبَ ؛ لأنَّ الناسخَ يدلُّ على أنَّ الخبرَ ما تناولَ تلكَ الصورةَ .

وعن الثاني : أنَّ إهلاكَهُمْ غيرُ متكرِّرٍ ؛ لأنَّهم لا يُهلَكُونَ إلَّا مرَّةً واحدةً فقط . فقوله : **ما أهلَكَهُمْ** رفعٌ لتلكَ المرَّةِ : فيلزمُ الكذبُ . وأمَّا إنْ أرادَ بقولِهِ : ما أهلكهم : أنَّهُ ما أهلكَ بعضَهم : كانَ ذلكَ تخصيصاً بالأشخاصِ ، لا بالأزمانِ : فلم يكنْ نسخاً . واللهُ أعلم .

المسألةُ الحاديةَ عشرةَ : إذَا قالَ اللهُ تعالَى : **افعَلُوا هذا الفعلَ أبداً** يجوزُ نسخُهُ : خلافاً لقوم .

لنَا وجهانِ :

الأوَّل : أنَّ لفظَ التأبيدِ في تناولِهِ لجميعِ الأزمانِ المستقبلةِ كلفظِ العمومِ في تناولِهِ لجميعِ الأعيانِ ، فإذَا جازَ أحدُ التخصيصينِ : فكذا الثاني ؛ والجامعُ هوَ : الحكمةُ الداعيةُ إلى جوازِ التخصيصِ .

الثاني : أنَّ شرطَ النسخِ أنْ يَرِدَ على ما أُمِرَ بِهِ على سبيلِ الدوامِ ؛ والتأبيدُ لا يدلُّ إلَّا على الدوامِ : فكانَ التأبيدُ شرطاً لإمكانِ النسخِ ، وشرطُ الشيءِ لا ينافيهِ .

احتجُّوا بأمرينِ :

الأوَّلُ : أنَّ قولَهُ : **افعَلُوا أبداً** ، قائمٌ مقامَ قولِهِ : **افعَلُوا في هذَا الوقتِ ، وفي ذلكَ** ، وذاكَ إلَى أنْ يذكرَ الأوقاتِ كلَّها ، ولو ذكرَ على هذا الوجهِ : لم يجز النسخُ ؛ فكذَا إذَا ذكرَ بلفظِ التأبيد .

الثاني : لَوْ جازَ نسخُ ما وردَ بلفظِ التأبيدِ : لم يكنْ لنا طريقٌ إلى العلمِ بدوامِ التكليفِ .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ ذلكَ يمنعُ من النسخِ كلِّهِ ؛ لأنَّ المنسوخَ لا بدَّ من كونِهِ لفظاً يفيدُ الدوامَ : إمَّا بصريحِهِ ، وإمَّا بمعناهُ . ثمَّ إنَّهُ ينتقضُ بأنَّه يجوزُ أن يقال : **جاءني الناسُ إلاَّ زيداً** ، ولا يجوزُ : **جاءني زيدٌ وعمروٌ وبكرٌ ، وما جاءني زيدٌ** .

ثمَّ الفرقُ ما حقَّقْنَاهُ في مسألةِ **أنَّ للعمومِ صيغةً** .

وعن الثاني : أنَّ لفظ **التأبيدِ** يفيدُ ظنَّ الاستمرارِ ، لكنَّ القطع بهِ لا يحصَلُ إلاَّ من القرائِنِ . والله أعلم .

القسم الثاني
في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل :

المسألةُ الأولَى : نسخُ السنَّةِ بالسنَّةِ ، يقعُ على أربعةِ أوجهٍ :

الأولُ : نسخُ السنَّةِ المقطوعةِ ، بالسنَّةِ المقطوعةِ .

والثاني : نسخُ خبرِ الواحدِ بخبرِ الواحدِ كقولِهِ عليه الصلاة والسلام « كنْتُ نَهَيْتُكُم عن زيارةِ القبورِ ألا فَزُورُوهَا » ، وقالَ في شاربِ الخمرِ : « فإنْ شَرِبَها الرابِعةَ فاقتلُوه » ؛ ثم حُمِلَ إليهِ من شربهَا الرابعةَ : فلم يقتلْهُ .

والثالثُ : نسخُ خبرِ الواحدِ بالخبرِ المقطوعِ ؛ ولا شكَّ فيهِ .

والرابعُ : نسخُ الخبر المتواترِ ؛ وهو جائزٌ في العقلِ غيرُ واقعٍ في السمعِ عِندَ الأكثرينَ : خلافاً لبعضِ أهلِ الظاهرِ .

لنا : أنَّ الصحابةَ رضي الله عنهم كانت تَتركُ خبرَ الواحدِ إذا رفعَ حكمَ الكتابِ ؛ قالَ عمرُ رضي الله عنهُ « لا نَدعُ كتابَ ربِّنا ، وسنَّةَ نبيِّنا لقولِ امرأةٍ ، لا ندري : أَصدقت أم كذبتْ » .

وهذا الاستدلالُ ضعيفٌ ؛ لأنَّا نقولُ : هبْ أنَّ هذا الحديثَ دلَّ على أنَّهم ما قبلوا ذلكَ الخبرَ في نسخِ المتواترِ فكيفَ يدلُّ على إجماعِهِمْ على أنَّهم ما قبلوا خبراً من أخبارِ الآحادِ في نسخِ المتواترِ ؟ .

واحتجَّ أهلُ الظاهرِ ، بوجوهٍ :

الأولُ : أنَّه جازَ تخصيصُ المتواترِ بالآحادِ : فجازَ نسخُهُ به ؛ والجامعُ دفعُ الضررِ المظنونِ .

الثاني : أنَّ خبرَ الواحدِ دليلٌ من أدلَّةِ الشرعِ ، فإذَا صارَ معارضاً لحكمِ المتواترِ : وجبَ تقديمُ المتأخِّرِ : قياساً على سائرِ الأدلَّةِ .

الثالثُ : أنَّ نسخَ الكتابِ وقعَ بأخبارِ الآحادِ من وجوهٍ :

أحدُها : قولَهُ تعالَى : ﴿ **قُلْ لَّآ أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ** ﴾ [الأنعام : ١٤٥] . الآيةَ منسوخٌ بما روي بالآحادِ : أنَّ النبيَّ ﷺ « نهىَ عن أكلِ كلِّ ذي نابٍ من السباعِ » .

وثانيها : قولُهُ تعالَى : ﴿ **وَأُحِلَّ لَكُمْ ما وراءَ ذَلِكُمْ** ﴾ [النساء : ٢٤] ، منسوخٌ بما روي بالآحادِ : أنَّ النبي ﷺ قالَ : « لا تُنْكَحُ المرأةُ على عمَّتِها ولا على خالَتِهَا » .

وثالثُها : قولُهُ تعالَى : ﴿ **كُتبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضرَ أَحَدَكُمُ الْموْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الوَصيَّةُ للْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ** ﴾ [البقرة : ١٨٠] ، منسوخٌ بما

رُوِيَ بالآحادِ من قولِهِ عليه الصلاة والسلامُ : « لا وصيّة لوارثٍ » .

ورابعُها : أنَّ الجمعَ بينَ وضعِ الحملِ والمدَّةِ ، منسوخٌ بأحدَ الأجلينِ . وإذا ثبتَ نسخُ الكتابِ بخبرِ الواحدِ : وجبَ جوازُ نسخِ الخبرِ المتواترِ ؛ لأنَّه لا قائلَ بالفرقِ .

الرابعُ : أنَّ أهل قبا قبلوا نسخَ القبلةِ بخبرِ الواحدِ ، ولم ينكر الرسول عليه الصلاة والسلام ذلكَ .

الخامسُ : أنه عليه الصلاة والسلامُ كان ينفذُ أحادَ الولاةِ إلى الأطرافِ وكانوا يبلِّغونَ الناسخَ والمنسوخَ .

والجوابُ عن الأوَّلِ : أنَّ الفرقَ بينَ النسخِ والتخصيصِ ، واقعٌ بإجماعِ الصحابةِ رضي الله عنهم وللخصمِ أنْ يمنعَ وجودَ هذا الإجماعِ ، كما سبق .

وعن الثاني : أنَّ المتواترَ مقطوعٌ في متنِهِ ، والآحادُ ليسَ كذلكَ ، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ هذا التفاوتُ مانعاً من ترجيحِ خبرِ الواحدِ ؟ .

وأمَّا الآياتُ فقولُهُ تعالَى : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِيمَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً ﴾ [الأنعام : ١٤٥] . إنَّما يتناولُ الموحَى إليهِ إلى تلكَ الغايةِ ، ولا يتناولُ ما بعدَ ذلكَ ، فلم يكن النهيُ الواردُ بعدَه نسخاً .

وعن الثانيةِ : أنَّا إنَّما خصَّصْنا قولَهُ تعالَى : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ [النساء : ٢٤] بقوله عليه الصلاة والسلامُ : « لا تُنْكَحُ المرأةُ على عمَّتِهَا » لتلقِّي الأمَّةِ هذَا الحديثَ بالقبولِ وأيضاً غيرُ ممتنعٍ أنْ يكونَ الخبرُ مقارناً ، فقبلوه مخصِّصاً ، لا ناسخاً .

وعن الثالثةِ : أنـه يجوزُ أنْ يصـدرَ الإجماعُ عن خبـرٍ ، ثم لا يُنقَلُ ذلـكَ الخبرُ أصلاً : استغناءً بالإجماعِ عنهُ وإذا جاز ذلك : فالأولى أنْ يجوزَ أنْ يصـدرَ إجماعُهم عن خبرٍ ، ثم يضعفَ نقلُهُ ؛ استغناءً بالإجماعِ عنهُ .

وإذا كانَ كذلكَ لم يمتنع أنْ يكونَ هذا الخبرُ مقطوعاً بهِ عندهم ثم يضعفُ نقلُهُ لإجماعِهِمْ علَى العملِ بموجَبهِ . وهذا هو الجواب أيضاً عن الرابعة .

والجوابُ عن : الحجَّة الرابعةِ : لعـلَّ رسولَ الله عليـه الصلاة والسـلام أخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة ، فلهذا قبلوا خبر الواحد ، أو لعله انضمَّ إليه من القرائنِ ما أفادَ العلمَ ، نحوُ كـونِ المسجدِ قـريباً من الـرسولِ عليـه الصلاة والسلام وارتفاعِ الضَّجةِ في ذلك .

والجوابُ عن : الحجَّة الخامسة : أنَّا سنبينٌ ضعفَها في بابِ خبـرِ الواحـدِ إن شاء الله تعالى .

المسألةُ الثانيةُ : قالَ الأكثرون : يجوزُ نسخُ الكتابِ ودليلُه : ما ذكـرناه في الردِّ على أبي مسلم الأصفهانيِّ .

بقي ها هنا أمران : **أحدهُما** : أنَّه يجوزُ نسخُ السنَّـةِ بالقـرآنِ . وهو أيضـاً واقعٌ . وقال الشافعيُّ رضي الله عنه : لا يجوزُ .

احتجَّ المثبتونَ ، بأسورٍ :

أحدُها : أنَّ التوجُّهَ إلى بيتِ المقدسِ كانَ واجباً في الابتداء بالسنَّةِ ؛ لأنَّـه ليسَ في القرآنِ ما يُتَوَهَّمُ كونُهُ دليلاً عليهِ ، إلاَّ قولُـهُ تعالَى : ﴿ فَـأَيْنَمَا تُـوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [البقرة : ١١٥] ، وذلكَ لا يدلُّ عليـهِ : لأنَّها تقتضِي التخييرَ بـين الجهاتِ .

ولقائلٍ أنْ يقولَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يقالَ : التوجُّه إلى بيتِ المقدسِ وقعَ في الأصلِ بالكتابِ ، إلاَّ أنَّه نُسِخَتْ تلاوتُهُ ، كما نُسِخَ حكمُهُ فإنَّه لا دليلَ يمنعُ من هذا التجويزِ ؟ .

سلَّمنا أنَّ التوجُّهَ إلى بيتِ المقدسِ وقعَ بالسنَّةِ ، فَلِمَ لا يجوزُ أنْ يُقالَ : وقعَ نسخُهُ أيضاً بالسنَّةِ ؟ وليسَ من حيثُ ثبتَ التوجُّهُ إلى الكعبَةِ بالكتابِ ما يُوجِبُ أنْ يكونَ التحويلُ عن بيتِ المقدسِ بالكتاب ؛ لأنَّ الظاهرَ أنَّه حُوِّلَ عن بيتِ المقدسِ ، ثم أمِرَ بالتوجُّهِ إلى الكعبةِ ، ولهذا كانَ يقلِّبُ وجهَهُ في السماءِ ، لا لوجهٍ سوَى أنَّه قد حُوِّلَ عن الجهةِ الَّتي كانَ يتوجَّهُ إليها ، ويَنْتَظِرُ ما يُؤْمَرُ بِهِ من بعدُ ، فأمِرَ بالتوجُّهِ إلى الكعبةِ ؛ فإنْ لم يكنْ ذلكَ هو الظاهرُ : فهو مُجَوَّزٌ وهذا كافٍ في المنعِ من الاستدلالِ .

وثانيها : قولُهُ تعالَى : ﴿ **فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ** ﴾ [البقرة : ١٨٧] وهو نسخ لتحريمِ المباشرةِ ، وليسَ التحريمُ في القرآنِ .

وثالثُها : نسخُ صومِ يوم عاشوراءَ بصومِ رمضانَ ، وكانَ صومُ عاشوراءَ ثابتاً بالسنَّةِ .

ورابعُها : صلاةُ الخوفِ وردتْ في القرآنِ ناسخةً لِمَا ثبتَ بالسنَّةِ من جوازِ تأخيرِهَا إلى إنجلاءِ القتالِ ، حتَّى قالَ عليه الصلاة والسلامُ يومَ الخَنْدَقِ : « حَشَى الله قبورَهُمْ ناراً » لحَبْسِهِمْ عنِ الصَّلاةِ .

وخامسُها : قولُهُ تعالَى : ﴿ **فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ** ﴾ [الممتحنة : ١٠]، نسخٌ لما قرَّرَهُ رسولُ الله ﷺ : « من العهدِ والصلحِ » .

وأعلم : أنَّ السؤالينِ المذكورينِ واردانِ في الكلِّ . ومن الجُهَّالِ مَنْ قدحَ في هذين السؤالين وقالَ : لا حاجةَ بنا إلى تقديرِ سنَّةٍ خافيةٍ مندرسةٍ ، ولا ضرورةَ فلِمَ نُقَدِّرُهُمَا ؟ .

وهـذا جهـلٌ عـظيمٌ ؛ لأنَّ المستـدِلَّ لا بـدَّ لـه من تصحيـحِ مقـدِّمـاتِـهِ بالدلالةِ ، فإذَا عجزَ عَنْها : لم يتمَّ دليلُهُ .

واحتـجَّ الشافعيُّ رضي الله عنـه بقولـهِ تعالَى : ﴿ لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ مَـا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل : ٤٤] ؛ وهذا يـدلُّ على أنَّ كـلامَهُ بيـانٌ للقرآنِ ، والنـاسخُ بيـانٌ للمنسوخِ ، فلو كـانَ القرآنُ نـاسخاً للسنَّـةِ : لكانَ القـرآنُ بيانـاً للسنَّةِ ، فيلزمُ كونُ كلِّ واحدٍ منهما بياناً للآخرِ .

والجوابُ : ليسَ في قولِهِ تعالَى : ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَـا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ دليـلٌ على أنَّه لا يتكلَّمُ إلاَّ بالبيانِ ، كما أنَّك إذا قلتَ : إذَا دخلتُ الدارَ لا أسلِّم على زيدٍ ، ليسَ فيهِ أنَّك لا تفعلُ فعلاً آخرَ .

سلَّمنـا أنَّ السنَّة كُلَّهـا بيانٌ ، لكنَّ البيـانَ هو الإبـلاغُ ، وحملُهُ على هـذا أولَى ؛ لأنَّه عامٌّ في كلِّ القرآنِ . أمَّا حملُهُ على بيانِ المرادِ فهوَ تخصيصٌ ببعضِ ما أنزلَ ، وهو : ما كانَ مجملاً ، أو عامَّـاً مخصوصـاً . وحملُ اللَّفظِ عـلى ما يـطابِقُ الظاهرَ ، أولَى من حملِهِ على ما يوجبُ تركَ الظاهرِ . والله أعلم .

المسألةُ الثالثةُ : نسخُ الكتابِ بالسنَّةِ المتواترةِ جائزٌ وواقعٌ . وقالَ الشافعيُّ رضي الله عنه : لم يقعْ .

احتجَّ المثبتون بصورتين :

إحداها : أنَّه كانَ الواجبُ على الزانيةِ الحبسَ في البيوتِ ؛ لقولـهِ تعالَى : ﴿ فَامْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ ﴾ [النسـاء : ١٥] ، ثم إنَّ الله تعالى نسخَ ذلكَ بآيةِ الجلدِ ، ثم إنَّه ﷺ نسخَ الجلدَ بالرجمِ .

فإنْ قلتَ : بل نسخَ ذلكَ بما كانَ قرآناً وهو قولُـهُ : « الشيخُ والشيخـةُ إِذَ زَنَيَا فارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ » .

قلتُ : إنْ ذلكَ لم يكنْ قرآناً ، ويدلُّ عليهِ : أنَّ عمرَ رضي الله عنهُ قالَ : **لولا أنْ يقولَ الناسُ : إنَّ عمرَ زادَ في كتابِ الله شيئاً لألحقتُ ذلكَ بالمصحفِ** ، ولو كانَ ذلكَ قرآناً في الحالِ ، أو كانَ ثم نُسِخَ : لما قالَ ذلكَ .

ولقائلٍ أنْ يقولَ : لَمَّا نسخَ الله تعالى تلاوتَه ، وحكمَ بإخراجِهِ من المصحف : كفَى ذلكَ في صحَّة قولِ عمرَ رضي الله عنه ولم يلزمْ منهُ القطعُ بأنَّهُ لم يكنْ الْبَتَّةَ قرآناً .

وثانيها : نسخُ الوصيَّةِ للأقربينَ ، بقولِهِ عليهِ السلامُ : « لا وَصِيَّةَ لوارِثٍ » ؛ لأنَّ آيةَ المواريثِ لا تمنعُ الوصيَّةَ : إذِ الجمعُ مُمكنٌ . وهذا ضعيفٌ ؛ لأنَّ كونَ الميراثِ حقاً للوارثِ يمنعُهُ من صرفِه إلى الوصيَّةِ فثبتَ : أنَّ آيةَ الميراثِ مانعةٌ من الوصيَّةِ ؛ ولأنَّ قولَهُ ﷺ « لا وَصِيَّةَ لوارِثٍ » خبرُ واحدٍ ، إذْ لو قلنَا : إنَّهُ كان متواتراً ، لوجبَ أنْ يكونَ الآنَ متواتراً ؛ لأنَّه خبرٌ في واقعةٍ مُهِمَّةٍ تتوفَّرُ الدواعي على نقلِهِ ، وما كانَ كذلكَ : وجبَ بقاؤُهُ متواتراً ، وحيثُ لم يبقَ الآن متواتراً : علمنا أنَّه ما كانَ متواتراً في الأصلِ ، فالقولُ بأنَّ الآيةَ صارتْ منسوخةً به ، يقتضِي نسخَ القرآنِ بخبرِ الواحدِ ، وإنَّه غيرُ جائزٍ بالإجماعِ .

واحتجَّ الشافعيُّ رضي الله عنهُ بأمورٍ :

الأول : قولُهُ تعالَى : ﴿ **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** ﴾ [البقرة : ١٠٦] . والاستدلالُ من وجوهٍ أربعةٍ :

أحدُها : أنَّه تعالَى أخبرَ : أنَّ ما ينسَخُهُ من الآياتِ يأتِ بخيرٍ منهُ ؛ وذلكَ يُفيدُ : أنَّهُ تعالى يأتي بما هو من جنسِهِ كما إذَا قالَ للإنسانِ : ما أخذَ منكَ من ثوبٍ آتكَ بخيرٍ منهُ : أنَّه يأتيهِ بثوبٍ من جنسِهِ خيرٍ منْهُ . وإذا ثبتَ أنَّه لا بدَّ وأنْ يكونَ من جنسِهِ : فجنسُ القرآنِ قرآنٌ .

وثـانيها : أنَّ قـولَهُ تعـالَى : ﴿ نَأْتِ بِخَـيْرٍ مِنْهَا ﴾ ، يفيـدُ أنَّه هـوَ المتفـرِّدُ بالإتيانِ بذلكَ الخيرِ ، وذلكَ هوَ القرآنُ الَّذي هو كلامُ الله تعالى دونَ السنَّـةِ الَّتي يأتي بها الرسولُ عليه السلامُ .

وثالثُها : أنَّ قولَهُ تعالَى : ﴿ نَأْتِ بخَيْرٍ مِنْهَا ﴾ يُفيدُ : أنَّ المأتيَّ بهِ خيرٌ من الآيةِ ، والسنَّةُ لا تكونُ خيراً من القرآنِ .

ورابعُهـا : أنَّه تعـالى قـالَ : ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَـلَى كُـلِّ شَيْءٍ قَـدِيْـرٌ ﴾ [البقرة : ١٠٦] ، دلَّ على أنَّ الَّذي يأتي بخيرٍ منها هوَ : المختصُّ بالقـدرةِ على إنزالِهِ ، وهذا هو القرآنُ دونَ غيرِهِ .

الثاني : قولُه تعالَى : ﴿ لِتُبَيِّنَ للناسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحلِ : ٤٤] ، فوصَفَهُ بأنَّه مبينٌ للقرآنِ ، ونسخُ العبادةِ رفعُهَا ، ورفعُهَا ضدُّ بيانِهَا .

الثالث : قولُه تعالَى : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيـةٍ ﴾ [النحل : ١٠١] ، أخبرَ تعالَى بأنَّه هو الَّذي يبدِّل الآيةَ بالآيةِ .

الرابع : أنَّـه تعالَى حكَى عن المشـركينَ : أنهَّم قالُـوا عنـدَ تبديـلَ الآيةِ بالآيةِ ﴿ إِنَّمَـا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾ [النحـل : ١٠١] ، ثُمَّ إنَّه تعـالَى أزالَ هذَا الإبهـامَ بقـولِهِ : ﴿ قُـلْ نَزَّلَـهُ رُوْحُ الْقُـدُسِ مِنْ رَبِّـكَ ﴾ [النحـل : ١٠٢] ، وهـذا يقتضي أنَّ ما لم ينزِّله روحُ القدسِ من ربِّهِ ، لا يكونُ مزيلاً للإبهامِ .

الخامسُ : قولُه تعالَى : ﴿ قَـالَ الَّذِينَ لَا يَـرْجُونَ لِقَـاءَنَا ائْتِ بِقُـرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَو بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسي إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوْحَى إِلَيَّ ﴾ [يونس : ١٥] وهذا يدلُّ على أنَّ القرآنَ لا تنسخُهُ السنَّةُ .

السادسُ : أنَّ ذلكَ يُوجِبُ التهمةَ والنفرةَ .

والجوابُ عن الوجوهِ : التي تمسَّكوا بها في الآيةِ الأولى بوجهٍ عامّ ، ثمَّ بما يخصُّ كلَّ واحدٍ من تلكَ الوجوهِ :

أمَّا العامُّ فهو : أنَّ قولَـهُ تعالَى : ﴿ **نَـأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَـا** ﴾ [البقرة : ١٠٦] ليسَ فيهِ أنَّ ذلكَ الخيرَ يجبُ أنْ يكونَ ناسخاً ، بل لا يمتنعُ أنْ يكونَ ذلكَ الخـيرُ شيئاً مغايراً للناسخِ يحصلُ بعدَ حصولِ النسـخِ . والَّذي يـدلُّ على تحقُّقِ هـذا الاحتمالِ : أنَّ هذِهِ الآيةَ صريحـةٌ في أنَّ الاتيانَ بـذلكَ الخـيرِ مرتَّبٌ عـلى نسخِ الآيةِ الأولَى ، فلو كانَ نسخُ تلكَ الآيةِ مرتَّباً على الاتيانِ بذلكَ الخيرِ : لزمَ ترتُّبُ كلِّ واحدٍ منهما على الآخرِ ، وهو دورٌ .

وأمَّا الوجوهُ الخاصَّةُ :

فالجوابُ عن الأوَّلِ : لا نسلِّم أنَّ ذلكَ الخيرَ لا بدَّ وأن يكونَ من جنسِ الآيةِ المنسوخةِ ، فليسَ تعلُّقهم بالمثالِ الَّذي ذكروهُ أولَى من مثالٍ آخرَ . وهوَ : أنْ يقولَ القائلُ : **من يلقَني بحمدٍ وثنـاءٍ جميلٍ ألقَـهُ بخيرٍ منْـهُ** في أنَّه لا يقتضي أنَّ الَّذي يلقاهُ بهِ من جنسِ الحمدِ والثناءِ ، أو من قبيلِ المنحةِ والعطاءِ .

وعن الثـاني : وهو أنَّ قـوله : ﴿ **نَـأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَـا** ﴾ يفيدُ أنَّـه هوَ المتفـرِّدُ بالإتيانِ بذلكَ الخيرِ أنْ نقولَ : المرادُ بالإتيانِ : شرعُ الحكمِ وإلـزامُهُ ، والسنَّـةُ في ذلكَ كالقرآنِ : في أنَّ المثبِتَ لهما هوَ : اللهُ تعالَى .

وعن الثالثِ : وهوَ قولُهُ : **السنَّةُ لا تكونُ خيراً من القرآن** أنْ نقولَ : إذا كانَ المرادُ بـالخيرِ الأصلحَ في التكليفِ ، والأنفـعَ في الثوابِ : لم يمتنـعْ أنْ يكونَ مضمونُ السنَّةِ خيراً من مضمونِ الآيةِ .

وعن الرابع : أنَّ النسخَ رفعُ الحكمِ سواءٌ ظهرَ ذلكَ بالقرآنِ ، أو بالسنَّةِ وعلى التقديرين : فاللهُ تعالَى هو المتفرِّدُ بهِ . .

والجـوابُ عن الحجَّةِ الثـانيةِ : أنَّ النسـخَ لا ينافي البيـانَ ؛ لأنَّهُ تخصيصٌ للحكمِ بالأزمانِ ، كما أنَّ التخصيصَ للحكمِ بالأعيانِ .

والجوابُ عن الحجَّةِ الثالثةِ : أنَّ الناسخَ سواءٌ كانَ قرآناً أو خبـراً فالمبـدِّلُ في الحقيقةِ هو الله تعالى .

والجوابُ عن الحجَّةِ الرابعةِ : أنَّ من يتَّهم الرسولَ عليه الصلاة والسـلام فإنَّما يتَّهمُهُ ؛ لأنَّهُ يشكُّ في نبوَّتِهِ ، ومن تكنْ هذهِ حـالُهُ : فـالنبيُّ عليه الصـلاة والسلام مفترٍ عنده سواءٌ نسخَ الكتابَ بالكتابِ أو بالسنَّةِ ، والمـزيلُ لهـذهِ التهمةِ التمسُّكُ بمعجزاتِهِ .

والجوابُ عن الحجَّةِ الخامسةِ : وهي قولُهُ تعالَى : ﴿ إئْتِ بِقُرْآنٍ غَـيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ ﴾ [يونس : ١٥] ، : أنَّهُ يدلُّ على أنَّه عليه الصلاة والسلام لا ينسـخُ إلا بوحيٍ ، ولا يدلُّ على أنَّ الوحيَ لا يكونُ إلَّا قرآناً .

والجوابُ عن الحجَّةِ السادسةِ : أنَّ النفـرةَ زائلةٌ بالـدليلِ الـدالِّ على أنَّـه ﴿ لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُـوَ إِلَّا وَحْيٌ يُـوْحَى ﴾ [النجم : ٣ - ٤] . والله أعلم .

المسألةُ الرابعةُ : في كونِ الإجماعِ منسوخاً ونـاسخاً . الإجمـاعُ إنَّما ينعقـدُ دليلاً بعد وفاةِ الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ لأنَّه ما دامَ عليه الصلاة والسـلام حيّاً : لم ينعقدْ الإجماعُ من دونِهِ ؛ لأنَّهُ ﷺ سيِّدُ المؤمنينَ ، ومتَى وجدَ قولُهُ عليـه الصلاة والسلام فلا عبرة بقول غيره : فـإذنْ الإجماعُ إنَّمـا يَنعقدُ دليـلاً بعدَ وفـاةِ الرسولِ عليه الصلاة والسلام .

إذا ثبتَ هـذا ، فنقـول : لـو انتسخَ الإجمـاعُ : لكـانَ انتسـاخُـهُ ، إمَّـا بالكتابِ ، أو بالسنَّةِ أو بالإجماعِ ، أو بالقياسِ ، والكلُّ باطلٌ .

أما بالكتاب والسنة فلأنَّهُ لا يخلو إمَّا أنْ يقالَ : إنَّهما كـانا مـوجودَينِ وقتَ انعقادِ ذلكَ الإجماعِ ، أو ما كانا موجودين في ذلك الوقتِ .

فإنْ كانا موجودَينِ مع أنَّ الأمَّةِ حكمتْ على خلافِهمَا : كانتْ الأمَّةُ مجمعـةً على الخطأ ، ذاهبةً عنِ الحقِ ، وإنَّه غيرُ جائزٍ .

وإنْ لم يكـونا مـوجودَيْنِ : استحـالَ حدوثُهُـما بعدَ ذلـكَ ؛ لاستحالـةِ أنْ يحدثَ كتابٌ أو سنَّةٌ بعد وفاةِ الرسولِ عليه الصلاة والسلام .

وأمّا بالإجماع فلأنَّ إنعقادَ هذا الإجماعِ الثاني إمَّا أنْ يكونَ لا عن دليلٍ ، أو عن دليلٍ ، فإنْ لم يكنْ عن دليلٍ : كانَ ذلكَ إجماعاً على الخطأ ، وإنَّهُ غـيرُ جائز . وإنْ كانَ عن دليلٍ عادَ التقسيمُ الأولُ ، من أنْ يقالَ إنَّ ذلكَ الدليـلَ . إمَّا أنْ يكونَ حالَ انعقادِ الإجماعِ الأوَّلِ ، أو حدَثَ بعده ، وقد بيَّنَّا فسادِ هذينِ القسمينِ .

فإنْ قلتَ : أليسَ أنَّ الأمةَ إذَا اختلفتْ على قولينَ فقد جـوَّزَتْ للعاميِّ أنْ يأخذَ بأيِّهما شاءَ ، ثم إذا اتفقتْ بعد ذلك على أحدِهمَا : فقـد منعت العاميّ من الأخـذِ بذلـكَ القولِ الثـاني ؛ فها هنـا : الإجماعُ الثـاني ناسـخٌ لحكمِ الإجماعِ الأوَّلِ ؟ .

قلت : الأمَّـةُ إنَّما جـوَّزت للعاميِّ الأخـذَ بأيِّ القـولينِ شـاءَ بشرطِ أنْ لا يحصلَ الإجماعُ على أحدِ القولينِ : فكانَ الإجماعُ الأول مشـروطاً بهـذا الشرطِ ، فـإذا وجدَ الإجمـاعُ : فقد زالَ شـرطُ الإجمـاعِ الأولِ فـانتفى الإجمـاعُ الأول ؛ لانتفاءِ شرطِهِ ، لا لأنَّ الثاني نسخَه .

وأمـا بالقيـاس فلأنَّ شـرطَ صحَّةِ القيـاس : عدمُ الإجمـاعِ ، فإذا وجِـدَ الإجماعُ : لم يكنْ القياس صحيحاً : فَلَمْ يجزْ نسخُهُ به .

وأمَّا كونُ الإجماعُ ناسخاً فقد جوَّزهَ عيسى بنُ أبانَ . والحقُّ : أنَّه لا يجوز .

لنا : أنَّ المنسوخَ بالإجماع إمَّا أنْ يكونَ نصّاً ، أو إجماعاً ، أو قياساً .

والأوَّلُ : يقتضِي وقوعَ الإجماعِ على خلافِ النصِّ ، وخلافُ النصِّ خطأٌ ، والإجماعُ لا يكونُ خطأً .

والثاني : أيضاً باطلٌ ، لأنَّ الإجماعَ المتأخِّرَ إمَّا أنْ يقتضِي أنَّ الإجماعَ الأولَ حينَ وقعَ وقعَ خطأً ، أو يقتضِي أنَّه كانَ صواباً ولكنْ إلى هذهِ الغايةِ .

والأول باطلٌ ، لأنَّ الإجماعَ لا يكونُ خطأً ، ولو جازَ ذلكَ : لما كانَ المنسوخُ بهِ أولَى من الناسخِ . وإنْ كانَ صواباً حينَ وقع ولكنْ كانَ مؤقّتاً : فلا يخلو ذلكَ الإجماعُ المتقدِّمُ ، المفيدُ للحكمِ المؤقَّتِ ، من أنْ يكونَ مطلقاً أو مؤقّتاً . فإنْ كانَ مطلقاً : استحالَ أنْ يفيدَ الحكمَ مؤقّتاً . وإنْ كانَ مؤقّتاً إلى غايةٍ : فذلكَ الإجماعُ ينتهي عندَ حصولِ تلكَ الغايةِ بنفسِهِ : فلا يكونُ الإجماعُ المتأخِّر رافعاً له .

والثالثُ : باطلٌ ؛ لأنَّ هذهِ المسألةَ لا تُتَصَوَّرُ إلاّ إذَا اقتضي القياسُ حكماً ، ثم أجمعُوا على خلافِ حكمِ ذلكَ القياسِ ؛ فحينئذٍ : يزولُ حكمُ ذلك القياسِ بعدَ ثبوتِهِ : لتراخي الإجماعِ عنه ؛ وهذا محال ؛ لأنَّ شرطَ صحَّةِ القياسِ عدمُ الإجماعِ ، فإذا وُجِدَ الإجماعُ : فقد زال شرطُ صحَّةِ القياسِ ، وزوالُ الحكمِ لزوالِ شرطِهِ لا يكونُ نسخاً .

المسألةُ الخامسةُ : في كونِ القياسِ منسوخاً وناسخاً . أمَّا كونُهُ منسوخاً فنقولُ : نسخُ القياسِ إمَّا أنْ يكونَ في زمانِ حياةِ الرسولِ عليه الصلاة والسلام

أو بعدَ وفاتِهِ . فإنْ كانَ حالَ حيـاتِهِ : فـلا يمتنعُ رفعُـهُ بالنصِّ ، أو بـالإجماعِ أو بالقياسِ .

أمّـا بالنصِّ فَبـأنْ ينصَّ الرسـولُ عليه الصـلاةُ والسلامُ في الفـرعِ ، على خلافِ الحكمِ الَّذِي يقتضيهِ القياسُ ، بعد استقرارِ التعبُّدِ بالقياسِ .

وأمَّا بالإجماعِ فلأنَّه إذَا اختلفت الأمَّةُ على قولينِ : قياساً : ثم أجمعوا على أحدِ القولـينِ : كانَ إجمـاعُهُم على أحـد القولَـيْنِ ، رافعاً لحكمِ القيـاسِ الَّذي اقتضاهُ القولُ الآخرُ .

وأمَّـا بالقيـاسِ فبأنْ ينصَّ في صـورةٍ على خـلافِ ذلـكَ الحكمِ ، ويجعلَه معلَّلاً بعلَّةٍ موجودَةٍ في ذلكَ الفرعِ ، وتكـونُ أمارةُ علِيِّتهـا أقوَى من أمـارةِ علِّيَّةِ الوصفِ للحكمِ الأولِ في الأصلِ الأوَّلِ ويكونُ كل ذلكَ بعدَ استقـرارِ التعبُّدِ بالقياسِ الأولِ .

وأما بعدَ وفاة الرسولِ عليه الصلاة والسـلام فإنَّـهُ يجوزُ نسخُـهُ في المعنَى وإنْ كانَ ذلكَ لا يُسمَّى نسخاً في اللّفظِ .

أمَّا بالنصِّ فكما إذَا اجتهدَ إنسانٌ في طلبِ النصوصِ ، ثمَّ لم يـظفرْ بشيءٍ أصلاً ، ثم اجتهدَ فحرَّمَ شيئاً بقياسٍ ، ثم ظَفِرَ بعـد ذلكَ بنصٍّ ، أو إجمـاعٍ ، أو قياسٍ أقوَى من القياسِ الأولِ على خلافه .

فإنْ قلنا : كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ كـانَ هذَا الـوجدانُ نـاسخاً لحكمِ القيـاسِ الأولِ ، لكنَّه لا يُسَمَّى ناسخاً ؛ لأنَّ القياسَ إنَّما يكون معمولاً بهِ بشـرطِ أنْ لا يعـارِضَـهُ شيءٌ من ذلـكَ . وإنْ قلنَـا : المصيب واحـدٌ : لم يكن القيـاسُ الأوَّلُ متعبَّداً بهِ فلم يكنْ النصُّ الَّذي وجدَه آخراً ناسخاً لذلك القياسِ .

وأمَّا كونُ القياسِ ناسخاً فهو : إمَّـا أنْ ينسخَ كتـاباً أو سنـةً أو إجماعـاً أو

قياساً ، والأقسامُ الثلاثةُ الأولُ باطلةٌ بالإجماعِ .

وأمّا الرابع وهوَ كونُهُ ناسخاً لقياسٍ آخرَ فقد تقدَّم القول فيهِ . والله أعلم .

المسألةُ السادسةُ : في كونِ الفحوى منسوخاً وناسخاً : أمَّا كونُهُ منسوخاً فقد اتفَّقوا على جوازِ نسخِ الأصلِ والفحوىَ معاً .

وأمَّا نسخُ الأصلِ وحده فَإنَّه يقتضِي نسخَ الفحوَى ؛ لأنَّ الفحوىَ تبعُ الأصلِ ، وإذَا زالَ المتبوعُ : زالَ التبعُ لا محالةَ .

وأمَّا نسخُ الفحوَى مع بقاءِ الأصلِ ، فاختيارُ أبي الحسينِ رحمه الله أنَّه لا يجوزُ ، قالَ : لأنَّ فحوَى القول لا يرتفعُ معَ بقاءِ الأصلِ إلَّا ، وينتقضُ الغرضُ ؛ لأنَّه إذا حرَّم علينا التأفيفَ على سبيلِ الإعظامِ للأبوينِ : كانتْ إباحةُ ضربِهِمَا نقضاً للغرضِ .

وأمَّا كونُهُ ناسخاً فمتَّفَقٌ عليه ؛ لأنَّ دلالتَهُ إنْ كانتْ لفظيَّةً فلا كلامَ .

وإنْ كانتْ عقليَّةً فَهي يقِينيَّةٌ : فتقتضِي النسخَ لا محالةَ . والله أعلم .

القسمُ الثالث
فيما ظُنَّ أنَّهُ ناسخٌ ، وليسَ كذلكَ وفيه مسائلُ :

المسألةُ الأولى : اتَّفقَ العلماءُ على أنَّ زيادةَ عبادةٍ على العباداتِ : لا يكونُ نسخاً للعباداتِ ، ولا زيادةُ صلاةٍ على الصلواتِ . وإنَّما جعلَ أهلُ العراقِ زيادةَ صلاةٍ على الصلواتِ الخمسِ نسخاً لقولِهِ تعالَى : ﴿ **حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوسْطَى وَقُوْمُوْا لله قَانِتِيْنَ** ﴾ [البقرة : ٢٣٨] لأنَّهُ يجعل ما كانَ وسطَى ، غيرَ وسطَى .

فقيلَ لهم : ينبغِي أنْ تكونَ زيادة عبادةٍ على آخرِ العبـاداتِ نسخاً ؛ لأنَّـه يجعل العبادةَ الأخيرةَ غير أخيرةٍ ، ولو كانَ عدد كلِّ الواجباتِ قبلَ الزيادةِ عشـرةً فبعدَ الزيادةِ لا يبقَى ذلكَ : فيكون نسخاً .

أمَّا الزيـادةُ الَّتي لا تكونُ كـذلكَ فقـد اختلفوا فيهـا : فمذهبُ الشـافعيِّ رضي الله عنـه : أنَّها ليستْ نسخاً ، وهـو قولُ أبي عـليٍّ وأبي هـاشمٍ . وقـالت الحنفيَّةُ : إنَّها نسخٌ . ومنهم من فَصَّلَ ، ونذكر فيهِ وجهين :

أحدهُما : أنَّ النصَّ إنْ أفادَ من جهةِ دليـلِ الخطابِ أو الشـرطِ ، خلافَ ما أفادتْه الزيادةُ : كانت الزيادةُ نسخاً ، وإلَّا فلا .

وثانيهما : قولُ القاضِي عبدِ الجبَّارِ : إنْ كـانت الزيـادةُ قد غيـرَّت المزيـدَ عليهِ تغييراً شديداً ، حتَّى صارَ المزيدُ عليهِ ، لو فُعِلَ بعدَ الزيادةِ على حدِّ ما كانَ يُفْعَلُ قبلَها كانَ وجودُهُ كعـدمِهِ ، ووجبَ استئنـافُهُ : فـإنَّه يكـونُ نسخاً ، نحـوُ زيادةِ ركعةٍ على ركعتين .

وإنْ كانَ المزيـدُ عليهِ لـو فُعِلَ عـلى حدِّ مـا كانَ يُفْعَـلُ قبلَ الـزيادةِ صحَّ فعلُهُ ، واعتـدَّ بهِ ، ولم يلزمْ استئنـافُ فعلِهِ ، وإنَّما يلزمُ أنْ يَضُمَّ إليـهِ غيرَهُ : لم يكن نسخاً ، نحوُ زيادةِ التغريبِ على الجلدِ ، وزيادةِ عشرينَ على حدِّ القذفِ .

وأعلمْ : أنَّ لأبي الحسـين البصريِّ رحمـه الله طريقـةً في هذهِ المسـألـةِ هي أحسنُ من كلِّ ما قيلَ فيها فقال : النظرُ في هذه المسألةِ يتعلَّقُ بأمورٍ ثلاثةٍ :

أحـدُهـا : أنَّ الـزيـادةَ عــلى النصِّ هـل تقتضِي زوالَ أمـرٍ ، أم لا ؟ . والحقُّ : أنَّهُ يقتضِيْهِ ؛ لأنَّ إثباتَ كلِّ شيءٍ ، لا أقلَّ من أنْ يقتضِي زَوالَ عدَمِهِ الَّذي كانَ .

وثانيها : أنَّ هذِهِ الإزالةَ هـل تُسَمَّى نسخاً ؟ . والحقُّ : أنَّ الَّـذي يزولُ

بسببِ هذِهِ الزيادةِ إنْ كانَ حكماً شرعيّاً ، وكانت الزيادةُ متراخيةً عنهُ : سُمِّيَتْ تلكَ الإزالةُ نسخاً . وإنْ كانَ حكماً عقليّاً وهو **البراءةُ الأصليَّةُ** : لم تُسمَّ تلكَ الإزالةُ نسخاً .

وثالثُها : أنّه هل تجوز الزيادةُ على النصِّ بخبرِ الواحدِ والقياسِ أم لا ؟ . والحقُّ : أنَّه إنْ كانَ الزائل حكمَ العقلِ وهوَ : **البراءةُ الأصليَّة** : جازَ ذلكَ ، إلَّا أنْ يمنعَ منه مانعٌ خارجيٌّ ، كما لو قيلَ : خبرُ الواحدِ لا يكونُ حجَّةً فيما تعمُّ بهِ البلوىَ ، والقياسُ لا يكونُ حجَّةً في الحدودِ والكفاراتِ ؛ إلَّا أنَّ هذهِ الموانِع لا تعلُّقَ لها بالنسخِ من حيثُ هو نسخٌ .

وأما إنْ كانَ الحكمُ الزائِلُ شرعيّاً فلينظرْ في دليلِ الزيادةِ : فإنْ كانَ بحيثُ يجوزُ أنْ يكونَ ناسخاً لدليلِ الحكمِ الزائلِ : **جازَ إثباتُ الزيادةِ** ، **وإلَّا فلاَ** .

فهذا حظُّ البحثِ الأصوليِّ ، ولنحقِّقْ ذلكَ في المسائلِ الفقهيَّةِ المفرَّعَةِ على هذا الأصلِ وهي ثمانية :

الحكمُ الأوَّلُ : زيادةُ التغريبِ ، أو زيادةُ عشرينَ على جلدِ ثمانينَ لا يزيلُ إلّا نفي وجوبِ ما زادَ على الثمانين ، وهذا النفيُ غيرُ معلومٍ بالشرعِ ؛ لأنَّ إيجابَ الثمانينَ قدْرٌ مشتركٌ بينَ إيجابِ الثمانينَ مع نفيِ الزائدِ ، وبينَ إيجابِهِ معَ ثبوتِ الزيادة ، وما بهِ الإشتراكُ لا إشعار لهُ بما بهِ الامتيازُ : فإيجابُ الثمانينَ لا إشعارَ له الْبَتَّةَ بَالزائدِ : لا نفياً ، ولا إثباتاً ، إلّا أنَّ نفي الزيادةِ معلومٌ بالعقلِ : فإنَّ البراءةَ الأصليَّةَ معلومةٌ بالعقلِ ، ولم ينقلْنا عنهُ دليلٌ شرعيٌّ . وإذا كانَ ذلكَ حكماً عقليّاً : جازَ قبولُ خبرِ الواحدِ والقياسِ فيهِ ، إلّا أنْ يمنعَ مانعٌ سوَى النسخِ .

وأمَّا كونُ الثمانينَ وحدها مجزيةً ، وكونُها وحدها كمالَ الحـدِّ ، وتعليقُ ردِّ الشهادةِ عليَها كلُّ ذلكَ تابعٌ لنفِي وجوبِ الزيادةِ ، فلمَّا كانَ ذلـكَ النفيُ معلوماً بالعقلِ : جازَ قبولُ خبـرِ الواحـدِ والقياسِ فيـهِ ، فكَمَا أنَّ الفـروضَ لو كـانتْ خمساً لتوقَّفَ على أدائِهَا الخروجُ عن عهدةِ التكليفِ ، وقبولُ الشهادةِ ، فلو زيـدَ فيها شيءٌ آخرُ : لتوقَّفَ الخروجُ عن عهـدةِ التكليفِ ، وقبولُ الشهـادةِ على أداءِ ذلكَ المجموعِ مع أنَّه يجوزُ إثباتُهُ بخبرِ الواحدِ والقياسِ : فكذا ها هنا .

أمَّا لو قالَ الله تعالى : **الثمـانونَ كمـالُ الحدّ ، وعليهـا وحدهـا يتعلَّق ردُّ الشهادةِ** : لم نقبلْ في الزيادةِ هـا هنا خبـرَ الواحـدِ والقياسِ ؛ لأنَّ نفي وجـوبِ الزيادةِ ثبتَ بدليلٍ شرعيٍّ متواترٍ . وأيضاً : لو كانَ إيجابُ الثمانـينَ يقتضِي على سبيلِ المفهومِ نفيَ الزائدِ ، وثبتَ أنَّ مفهومَ المتواترِ لا يجوزُ نسخُهُ بخبرِ الـواحدِ والقياسِ لَكُنَّا لا نثبت ذلكَ بخبرِ الواحدِ والقياسِ .

الحكمُ الثـاني : تقييدُ الـرقبةِ بـالإيمانِ : هـو في معنَى التخصيصِ ؛ لأنَّـه يُخرجُ عتقَ الكافـرةِ من الخطابِ . فـإنْ كانَ المقتضِي لهـذَا التقييدِ خبـرَ واحدٍ أو قياساً وكانَ متراخياً : لم يُقبلْ ؛ لأنَّ عمومَ الكتابِ أجازَ عتقَ الكافـرةِ : فتأخـيرُ حـظْرِ عتقِهَا في الكفـارةِ هـوَ النسخُ بعينِـهِ : فلم يُقْبَـلْ فيـهِ خبـرُ واحـدٍ ، ولا قياسٍ . وإن كانا متقارنَيْنِ فهوَ تخصيصٌ ، والتخصيصُ بخبرِ الواحـدِ والقياسِ يجوزُ .

الحكمُ الثـالث : إذَا قـطعتْ يـدُ السـارقِ واحـدَى رجليـهِ ، ثم سـرقَ : فإباحةُ قطع رجلِهِ الأخرَى رفعٌ لحظرِ قطعِهَا ، وذلكَ الحـظرُ إنَّما ثبتَ بـالعقلِ : فجازَ رفعُه بخبرِ الواحدِ والقياسِ : ولم يُسَمَّ نسخاً .

الحكمُ الرابعُ : إذَا أمـرَنَا الله تعـالَى بفعلٍ ، أو قـالَ : هو واجبٌ عليكم ثم خيَّرنَا بينَ فعلِهِ ، وبينَ فعلٍ آخرَ : فهذا التخييرُ يكـونُ نسخاً لحـظرِ تركِ مـا

أوجبَهُ عَلَيْنَا ، إلَّا أنَّ حظرَ تركِهِ كانَ معلوماً بالبقاءِ على حكمِ العقلِ ، وذلك : لأنَّ قـولَه : **أوجبتُ عليكم هـذا الفعِـلَ** ، يقتضي أنَّ لـلإخـلالِ بـه تـأثيـراً في استحقاقِ الذمِّ ، وهذا لا يمنعُ من أنْ يقـومَ مقامَـهُ واجبٌ آخرُ ، وإنَّمـا نعلمُ أنَّ غيـرَهُ لا يقـوم مقـامَـهُ ؛ لأنَّ الأصـلَ أنَّ غيـرَهُ غـيرُ واجبٍ ، ولـو كـانَ واجبـاً بـالشرعِ : لـدلَّ عليهِ دليـلٌ شرعيٌّ فصـارَ علمُنَا بنفي وجـوبِهِ مـوقوفـاً عـلى أنَّ الأصـلَ نفيُ وجوبِـهِ مع نفي دليـلٍ شرعيٍّ : فـالمثبتُ لوجـوبِهِ إنَّمـا رَفَـعَ حكـماً عقليّاً : فجازَ أنْ يُثْبِتَهُ بقياسٍ أو خبرٍ واحدٍ .

مثال ذلكَ : أنْ يُوْجِبَ الله تعالى علينا غسلَ الـرجلينِ ، ثُمَّ يُخَيِّرنـا بينَهُ ، وبينَ المسحِ عـلى الخفينِّ ، وكـذلكَ إذَا خيَّـرنا الله تعـالى بينَ شيئـينِ ، ثمَّ أثبتَ معهما ثالثاً .

فـأمَّا إذَا قـالَ الله تعالى هـذا الفعلُ واجبٌ وحـدَه أو قالَ : لا يقـومُ غيرُهُ مقامَهُ فإنَّ إثباتَ بدلٍ له فيها بعدُ رافـعٌ لما علمنَـاهُ بدليـلٍ شرعيٍّ ؛ لأنَّ قـولَه : **هـذَا واجبٌ وحده صـريحٌ في نفِي وجـوبِ غيرِهِ** ، فـالمثبت لغيرِهِ رافـعٌ لحكمٍ شرعيٍّ : فلم يجزْ كونُهُ خبرَ واحدٍ ، ولا قياساً .

فأمَّا قوله تعالَى : ﴿ **وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجَلٌ وَامْرَأَتَانِ** ﴾ [البقرة : ٢٨٢] فهوَ تخيـيرٌ بينَ استشهـادِ رجلين ، أو رجلٍ وامرأتينِ والحكمُ بالشاهدِ واليمين زيادةٌ في التخييرِ .

وقد بيَّنَّا : أنَّ الزيادةَ في التخييرِ ليسَ بنسخٍ يمنـعُ من قبولِ خبـرِ الواحـدِ والقياسِ فيهِ . ومن قالَ : الحكمُ بالشاهدِ واليمينِ نسخٌ لهـذهِ الآيةِ ، يلزمُـهُ أنْ يكونَ الوضوءُ بالنبيذِ نسخاً لقولِهِ تعالَى : ﴿ **فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُواْ** ﴾ [المائدة : ٦] .

الحكمُ الخـامسُ : إذَا كانـت الصـلاةُ ركعتينِ فقط ، فـزيـدَ عليهـا ركعـةٌ

أخرَى قبلَ التشهدِ : فإنَّ ذلكَ يكونُ ناسخاً لوجوبِ التشهُّدِ عقيبَ الركعتينِ ، وذلكَ حكمٌ شرعيٌّ معلومٌ بطريقةٍ معلومةٍ ، فلا يثبتُ بخبرِ واحدٍ ولا قياسٍ ، وليسَ ذلكَ نسخاً للركعتينِ ؛ لأنَّ النسخَ لا يتناولُ الأفعالَ ، ولا هو نسخُ لوجوبِهَا ؛ فإنَّه ثابتٌ ، ولا هو نسخٌ لإجزائِهِمَا ؛ لأنّهما مجزيتانِ ؛ وإنَّما كانتا مجزيتينِ من دونِ رفعةٍ أخرَى ، والآنَ لا يجزيانِ إلاَّ معَ ركعةٍ أخرَى ، وذلكَ تابعٌ لوجوبِ ضمِّ ركعةٍ أخرَى ، ووجوبُ ركعةٍ أخرَى ليسَ يرفعُ إلا نفيَ وجوبِهَا ، ونفيُ وجوبِهَا إنَّما حصلَ بالعقلِ : فلم يمتنعْ من هذِهِ الجهةِ أنْ يُقْبَلَ فيهِ خبرُ الواحدِ والقياسِ .

وإمَّا إذَا زيدَتِ الركعةُ بعدَ التشهُّدِ ، وقبلَ التحللِ : فإنَّه يكونُ نسخاً لوجوبِ التحلُّلِ بالتسليمِ ، أو يكونُ ناسخاً لكونِهِ ندباً ، وذلكَ حكمٌ شرعيٌّ معلومٌ : فلم يجزْ أنْ يُقْبَلَ فيهِ خبرُ الواحدِ ولا القياسُ .

فأمَّا كونُهُ ناسخاً للركعتينِ ، أو لوجوبِهَا ، أو لإجزائِهِما فالقولُ فيه ما ذكرناه الآنَ .

الحكمُ السادسُ : زيادةُ غسلِ عضوٍ في الطهارةِ ليسَ بنسخٍ لإجْزائِهَا ، ولا لوجوبِهَا ، وإنَّما هوَ رفعٌ لنفي وجوبِ غسلِ ذلكَ العضوِ ؛ وذلكَ النفيُ معلومٌ بالعقلِ . وكذا زيادةُ شرطٍ آخرَ في الصلاةِ : لا يقتضي نسخَ وجوبِ الصلاةِ .

فأمَّا كونُ الصلاةِ غيرَ مجزيةٍ بعدَ زيادةِ الشرطِ الثاني فهو تابعٌ لوجوبِ ذلكَ الشرطِ ، وإجزاؤُهَا تابعٌ لنفي وجوبِهِ ، ونفيُ وجوبِهِ لم يُعْلَمْ بالشرعِ فكذلكَ ما يتبعُهُ : فجازَ قبولُ خبرِ الواحدِ والقياسِ فيه . هذا : إنْ لم نكنْ قد علمنَا نفيَ وجوبِ هذِهِ الأشياءِ من دينِ النبيِّ عليه الصلاة والسلام باضطرارٍ . فأمَّا إنْ

علمناهُ باضطرارٍ : فقد صارَ معلوماً بالشرعِ ، مقطوعاً بهِ : فلم يجزْ بخبرِ الواحدِ والقياسِ .

الحكمُ السابعُ : قولُهُ تعالَى : ﴿ **ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴾ [البقرة : ١٨٧] ، فإنَّه يفيدُ كونَ أوَّلِ اللَّيلِ طرفاً وغايةً للصيام كما يفيدُه لو قالَ تعالَى : **آخرُ الصيامِ وغايتُه اللَّيلُ** ؛ لأنَّ لفظةَ إلَى موضوعةٌ للغايةِ ، فإيجابُ الصومِ إلى غيبوبةِ الشفقِ يُخرج أولَهُ عن أنْ يكونَ طرفاً ، مع أنَّ الخطابَ يفيده ، وفي ذلكَ كونُهُ حقيقةً فلا يقبلُ فيهِ خبرُ واحدٍ ولا قياسٌ ؛ لأنَّ نفي وجوبِ صومِ أولِ اللَّيلِ معلومٌ بدليلٍ قاطعٍ .

أمَّا لو قالَ : **صُوموا النَّهار** ، ثم جاءَ الخبرُ بإتمامِ الصومِ إلى غيبوبةِ الشفق : لم يكنْ ذلك نسخاً ؛ لأنَّ الخبرَ لم يُثْبِتْ ما نفاهُ النصُّ ؛ لأنَّ النصَّ لم يتعرَّض لليّلِ ، وإنَّما نفينا الصومَ باللَّيلِ ؛ لأنَّ الأصلَ أنْ لا صومَ ، وقامت الدلالةُ في النهارِ خاصّةً على وجوبِ الصومِ ، فبقىَ اللَّيل على حكمِ العقلِ .

الحكمُ الثامنُ : لو قالَ الله تعالَى : **صلُّوا إنْ كنتم متطهرِّينَ** فَإنَّه لا يمتنعُ أن يُقبلَ خبرُ الواحدِ والقياسِ في إثباتِ شرطٍ آخرَ للصلاةِ ؛ لأنَّ إثباتَ بدلِ الشرطِ لا يخرجُهُ عن أنْ يكونَ شرطاً : إذ لا يمتنعُ أنْ يكونَ للحكمِ شرطانِ ، وليسَ كذلكَ إثباتُ صومِ جزءٍ من اللَّيلِ ؛ لأنَّ ذلكَ يخرجُ أولَ اللَّيلِ من أنْ يكونَ غايةً .

وأمَّا نفيُ كونِ الشرطِ الآخرِ شرطاً فلم يُعلمْ إلاّ بالعقلِ : فلم يكنْ رفعُهُ رفعاً لحكمٍ شرعيٍّ . والله أعلمُ .

المسألةُ الثانيةُ : لا شك في أنَّ النقصانَ من العبادةِ نسخٌ لما أُسقِطَ ، ولا شكَّ في أنَّ ما لا تتوقَّفُ عليهِ صحَّةُ العبادةِ لا يكونُ نسخُهُ نسخاً للعبادةِ كما لو

قالَ : **أوجبتُ الصلاةَ والزكاةَ** ، ثم قالَ : **نسختُ الزكاةَ** .

أمَّـا الَّذِي تتـوقَّفُ صحَّةُ العبـادةِ عليهِ فـذلكَ قـد يكونُ جـزءاً من ماهيَّـةِ العبادةِ ، وقد يكونُ خارجاً عنْها ، واختلفُـوا فيهِ : فقـالَ الكرخيُّ : نقصـانُ ما تتوقَّفُ العبادةُ عليهِ سواءٌ كانَ جزءاً ، أو خارجاً لا يقتضِي نسـخَ العبادةِ . وهـوَ المختـارُ . وقالَ القـاضي عبـد الجبَّار : نقصـانُ الجـزءِ يقتضِي نسـخَ البـاقي ، ونقصانُ الشرطِ المنفصلِ لا يقتضِي نسخَ الباقي .

فنقـولُ : الدليـلُ عليهِ : أنَّ نسـخَ أحدِ الجـزأينِ لا يقتضِي نسـخَ الجـزءِ الآخرِ ، وذلكَ ؛ لأنَّ الدليلَ المقتضِيَ للكلِّ كانَ متنـاولاً للجزأينِ فخـروجُ أحدِ الجزأينِ لا يقتضِي خروجَ الجزءِ الآخرِ : كسائرِ أدلَّةِ التخصيصِ .

واحتجُّـوا : بأنَّ نقصـانَ الركعـةِ من الصلاةِ يقتضِي رفـعَ وجوبِ تـأخيرِ التشهُّدِ ، ونفيَ إجزَائِهَا من دونِ الركعةِ ؛ لأنَّ قبلَ النسخِ ما كانَ تجوزُ الصـلاةُ منَ دونِ هذِهِ الركعةِ .

وأيضاً : إنْ كانت الركعةُ لَمَّا نُسِخَتْ أوجبت علينا أنْ نخليَ الصلاةَ منها : فقد ارتفعَ إجزاءُ الصلاةِ إذا فعلناها مع الركعـةِ المنسوخـةِ ، وإجزاءُ الصـلاةِ مَعَ الركعةِ قد يكونُ حكماً شرعيّاً : فجازَ أنْ يكونْ رفعُهُ نسخاً .

والجوابُ : أنَّ هذِهِ أحكامٌ للركعة الباقيةِ ، مغايرةٌ لذاتِهَا : فكانَ نسخُهَا مغايراً لنسخِ تلكَ الذاتِ .

وأمَّا نقصانُ الشرطِ المنفصلِ من العبادةِ فلا يقتضِي نسـخَ العبادةِ ؛ لأنَّهما عبادتانِ ، فإذا نسخَ إحداهُما لدليلٍ مقصورٍ عليها : لم يجزْ نسخُ الأخرَى .

فعلى هذا : نسخُ الوضوءِ لا يكونُ نسخاً للصلاةِ ، بـل نفيُ الإجزاءِ مـع فقدِ الطهارةِ قد زال ، وذلكَ ؛ لأنَّ الصلاةَ ما كانتْ تُجزىءُ بلا طهَارةٍ فإذا نسخَ وجـوبُ الطهـارةِ : صارتْ مجـزِيةً ، وارتفـعَ نفيُ إجزائِهـا ، فإنْ أرادَ الإنسـانُ

بقوله : إنَّ نسـخَ الوضـوءِ يقتضِي نسخَ الصـلاةِ هذا المعنى : فصحيحٌ ، لكنَّ الكلامَ موهِمٌ ؛ لأنَّ إطلاقَ القولِ بأنَّ الصلاةَ منسوخةٌ هو : أنَّه قد خرجتْ عن الوجوبِ ، أو عنْ أنْ تكونَ عبادةً . والله أعلم .

القسم الرابع
في الطريقُ الَّذي بهِ يُعرفُ كُون الناسخِ ناسخاً والمنسوخِ منسوخاً

قد يعلمُ ذلكَ باللّفظِ تارةً ، وبغيـرِهِ أخرَى . أمَّـا اللفظُ فهوَ : أنْ يـوجدَ لفظُ النسخِ ، إمَّا بأنْ يقولَ : هذا منسوخٌ ، أو يقولَ : ذاكَ ينسخُ هذَا .

وأمَّـا غـيرُ اللَّفظِ فهـوَ : أنْ يـأتِيَ بنقيضِ الحكمِ الأولِ أو بضـدِّه ، مـع العلمِ بالتاريخ .

مثـالُ النقيضِ : قـولُـهُ تعـالى : ﴿ **الآنَ خَفَّفَ الله عَنْكُمْ** ﴾ [الأنفـال : ٦٦] ، فإنَّهُ نسخٌ لثباتِ الواحدِ للعشرةِ ؛ لأنَّ التخفيفَ نفيٌ للثقلِ المذكورِ .

ومثالَ الضدِّ : التحويلُ من قبلةٍ إلى أخرَى ؛ لأنَّ التوجُّهَ إلى الكعبةِ ضـدُّ التوجُّهِ إلى بيتِ المقدسِ .

وأمَّا التاريخ فقد يُعْلَمُ باللَّفظِ ، أو بغيرِهِ . أمَّا اللّفظُ فكما إذَا قـالَ : أحدَ الخبرينِ قبلَ الآخرِ .

وأمَّا غيرُ اللَّفظِ فعلى وجوهٍ :

أحدُها : أنْ يقولَ : هذا الخبرُ وردَ سنةَ كذَا ، وهذَا في سنةِ كذَا .

وثانيها : أنْ يعلِّقَ أحدَهُما على زمانٍ معلومِ التقَّدمِ ، والآخرَ بالعكسِ . كما لو قالَ كانَ هذا في غزاةِ بدرٍ ، والآخرُ في غـزاةِ أحدٍ ، وهـذه الآية نـزلتْ ، قبلَ الهجرةِ ، والأخرَى بعدَها .

وثـالثُها : أن يـرويَ أحدَهُـما رجلٌ متقـدِّمُ الصحبـة لـرسـولِ الله ﷺ ، ويـروي الآخرَ رجـلٌ متأخِّـرُ الصحبةِ ، وانقـطعتْ صحبةُ الأوَّل للرسـولِ عليه

السلامُ عندَ ابتداءِ الآخر بصحبتِهِ ؛ فهذا يقتضِي ؛ أنْ يكونَ خبرُ الأوَّلِ متقدّماً . أمَّا لو دامتْ صحبةُ المتقدِّمِ مع الرسولِ عليه الصلاة والسلامُ : لم يصحَّ هذا الاستدلالُ .

ويتفرعُ على هذا الأصلِ مسائلُ :

مسألةٌ : قالَ القاضِي عبدُ الجبَّارِ : الصحابيُّ إذَا قالَ في أحدِ الخبرينِ المتواترينِ : إنَّه كانَ قبلَ الآخرِ : قُبِلَ ذلكَ وإنْ لم يقبلْ قولُهُ في نسخِ المعلومِ ، كما تُقْبَلُ شهادةُ الشاهدَينِ في **الإحصانِ** الَّذِي يترتَّبُ عليهِ الرجمُ ، وإنْ لم يُقْبَلْ في إثباتِ الرجمِ . وكما يُقْبَلْ قول القابلةِ في الولدِ : إنَّه من إحدى المرأتينِ وإنْ كانَ يترتَّبُ على ذلكَ ثبوتُ نسبِ الولدِ من صاحبِ الفراشِ . معَ أنَّ شهادةَ المرأةِ لا تُقْبَلُ في ثبوتِ النسبِ .

قالَ أبو الحسينِ رحمه الله : هذا يقتضِي الجوازَ العقليَّ ، في قبولِ خبرِ الواحدِ في تاريخِ الناسخِ ، ولا يقتضِي وقوعَهُ إلَّا إذَا تبيَّنَ أنَّهُ يلزمُ من ثبوتِ أحدِ الحكمينِ ثبوتُ الآخرِ .

مسألةٌ : إذا قالَ الصحابيُّ : كانَ هذا الحكمُ ، ثم نُسِخَ كقولهم : إنَّ خبرَ **الماءُ من الماءِ** ، نُسِخَ بخبرَ : **التقاءِ الختانينِ** : لم يكنْ ذلكَ حجَّةً ؛ لأنَّه يجوزُ أنْ يكونَ قالَه اجتهاداً : فلا يلزمُنَا .

وعن الكرخيِّ : أنَّ الراويَ إذَا عيَّنَ الناسخَ فقالَ : هذا نسخَ هذا : جازَ أنْ يكونَ قالَهُ اجتهاداً : فلا يجبُ الرجوعُ إليه .

وإنْ لم يعيِّنِ الناسخَ بل قالَ : هذا منسوخٌ وجبَ قبولُـهُ ؛ لأنَّه لـولا ظهورُ النسخِ فيهِ لما أطلقَ النسخَ إطلاقاً .

وهذا ضعيفٌ ، فلعلَّهُ قالَـه لقوَّة ظنّـهِ في أنَّ الأمرَ كـذلكَ ، وإنْ كـانَ قد أخطأَ فيهِ . والله أعلمُ بالصوابِ .

المحتويات